

Università di Pisa

Dipartimento di Filosofia e Forme del Sapere

Laurea Specialistica in Filosofia Tardo-Antica

**Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco, Apuleio e
Plotino.**

Traduzione e commento del trattato enneadico III 4 [15].

Professoressa: Cristina D'Ancona

Candidato: Alba Miriello

Anno Accademico: 2013-2014

Introduzione

1.Capitolo Primo:

1.1 La demonologia di Plutarco e il *De Genio Socratis*

2.Capitolo Secondo:

2.1 La demonologia di Apuleio e il *De Deo Socratis*

3.Capitolo Terzo:

3.1 La demonologia di Plotino e il demone che ci è toccato in sorte

3.2 Traduzione e commento III 4 [15] 1

3.3 Traduzione e commento III 4 [15] 2

3.4 Traduzione e commento III 4 [15] 3

3.5 Traduzione e commento III 4 [15] 4

3.6 Traduzione e commento III 4 [15] 5

3.7 Traduzione e commento III 4 [15] 6

Bibliografia

Introduzione

Il demone, non solo nel pensiero di Plotino ma anche in tutta la riflessione filosofica greca, rappresenta una delle questioni più importanti e al contempo più spinose che riguardano la figura di Socrate ed è strettamente connessa all'accusa di empietà e alla condanna a morte del filosofo. In molti scritti platonici ricorre il tema del *daimon*, inteso nello specifico come una sorta di voce personalissima che suggerisce a Socrate come agire e come comportarsi. L'*Apologia* è un ottimo esempio di scritto platonico in cui si fa menzione di questo "spirito/guida" che sembra essere vicino alla sola figura di Socrate in quanto egli soltanto appare dotato di una sensibilità e intelligenza tali da non essere come gli uomini comuni, affaccendati e impegnati, ma sembra invece essere dotato di una serenità d'animo che lo pone lontano dalla "normalità" che si incontra nella quotidianità e sembra invece più affine ad una dimensione superiore e più elevata, in cui al dominio delle passioni come nel sensibile si sostituisce il dominio del vero sé. Nello scritto si racconta che durante il processo, il filosofo, rivolgendosi a Meleto, che lo accusava di non credere alle divinità dello Stato, sembra aver affermato che se i demoni, nella cui esistenza egli senza dubbio crede: «sono certi figli spuri di dèi, che sono nati da ninfe o da altre madri di cui si racconta, allora quale uomo potrà mai ritenere che esistano figli di dèi, ma non esistano dèi?» ammettendo in questo modo la credenza in questi spiriti guida e l'assoluta non contraddittorietà della loro presenza con le leggi dello Stato, che pure accusavano il filosofo proprio di ciò.

La fede di Socrate in una forza divina è dunque indubitabile. Tuttavia, che cosa sia veramente questo "segno divino", non è facile stabilirlo e a testimoniare questa difficoltà sta il grande numero di interpretazioni divergenti che sono state elaborate dall'antichità fino ad oggi. Una delle interpretazioni più condivisibili che si vuole

riportare come esergo di questo lavoro sulla demonologia antica è stata data da Gregory Vlastos che ha descritto il *daimon* come «the gravest of the difficulties we all have to face in our effort to make sense of Socrates».

Che cos'è però in realtà il demone socratico? Dobbiamo intenderlo come un tratto distintivo che appartiene esclusivamente a Socrate o possiamo inserirlo in una demonologia generale? È una spinta all'agire o soltanto un freno? È una caratteristica del vero filosofo o del mago? Non possiamo pretendere di riuscire a rispondere in maniera esaustiva; queste domande forse sono destinate a restare, in parte, aperte. Pertanto, il presente lavoro rispettivamente nei capitoli I e II vuole seguire lo sviluppo storico-filosofico della concezione del *daimon* di Socrate in due autori: Plutarco di Cheronea e Apuleio di Madaura al fine di fornire al lettore una panoramica generale e il più possibile dettagliata della storia della demonologia antica nei suoi più importanti esponenti.

Gli scritti sui quali si articolerà la riflessione e il confronto sono il *De Genio Socratis* di Plutarco e il *De Deo Socratis* di Apuleio.

Il *De Genio Socratis* solleva non poche difficoltà interpretative che cercheremo di risolvere. Il dialogo si svolge su due piani: uno storico, nel quale Plutarco ci racconta della gloriosa liberazione di Tebe dall'egemonia spartana del 379 a.C., e uno filosofico, nel quale vengono trattati argomenti legati alle credenze religiose: una misteriosa iscrizione ritrovata su una tomba, le credenze nei sogni e negli oracoli, il demone di Socrate e la demonologia in generale. Perché Plutarco ha deciso di ambientare una discussione intorno al demone di Socrate in questo particolare momento storico? Non sarebbe forse stato più appropriato accompagnare il discorso storico con un dialogo sulla libertà? Non è facile conciliare i due livelli, ma attraverso l'analisi dell'opera cercheremo di elaborare una soluzione.

Apuleio fa rientrare il demone di Socrate in una classificazione più generale. Egli ci offre una catalogazione molto sistematica e dettagliata dei demoni e inserisce il segno ricevuto da Socrate nella categoria dei demoni superiori, ovvero quelli che non hanno mai subito contaminazioni corporee, insieme a Sonno e ad Amore. In questo modo Apuleio raggruppa nella stessa categoria ciò che Platone aveva invece voluto separare: il *daimonion* socratico e l'Eros. Anche l'opera di Apuleio, come quella di Plutarco, contiene diversi passi oscuri e contraddittori. A proposito del demone di Socrate, prima afferma che esso sarebbe anche una spinta all'azione, ma pochi passi dopo sostiene, seguendo l'insegnamento di Platone, che il demone non avrebbe un ruolo attivo nella vita del filosofo, ma svolgerebbe solo la funzione di freno. Tenteremo di risolvere questa contraddizione analizzando la questione delle fonti: è verosimile infatti che Apuleio, nonostante si definisca portavoce del pensiero platonico, avesse in realtà attinto da testi di altri autori, come ad esempio da Filippo di Opunte.

Altri punti contraddittori risiedono nella concezione dei demoni e delle divinità sia all'interno dello stesso *De Deo Socratis*, sia nel confronto tra quest'ultimo e le *Metamorfosi*. Nel *De Deo Socratis* Apuleio definisce gli dèi come assolutamente separati dagli uomini, puri e imperturbabili, ma poco dopo asserisce che possiamo conoscerli attraverso i benefici che ci procurano. Ma se è vero che essi sono così lontani, com'è possibile pensare che si possano interessare agli uomini e recare loro vantaggi? Nelle *Metamorfosi*, poi, Apuleio descrive gli dèi con quelle caratteristiche che, attenendosi al *De Deo Socratis*, avrebbero dovuto essere proprie solo dei demoni e degli uomini. Essi vengono dipinti infatti come accecati dalle passioni, irascibili e gelosi.

Ancora, nel capitolo III si procede alla traduzione e al commento dei sei concettosi paragrafi che compongono il trattato III 4 [15] delle *Enneadi* plotiniane.

Il lavoro di analisi e traduzione del testo greco permette di cogliere il significato autentico del messaggio plotiniano. Tramite l'analisi del testo greco infatti emerge con forza la posizione plotiniana sulle questioni riguardanti il destino, l'ipostasi dell'anima e propriamente il tema del *daimon*. Si cercherà di determinare il ruolo che assume la figura del *daimon*, che si presenta come un "soggetto" interno ed esterno a noi, avente il compito di mettere in collegamento la dimensione divino-intellegibile, cui appartiene, con il mondo sensibile in cui opera.

Preciso che le citazioni dal testo delle *Enneadi* sono tratte da *Plotino, Enneadi*, a cura di G.Faggin e ho tradotto il testo dell'edizione critica stabilito da P.Henry e H.R.Schwyzler, *Editio Minor*, 1964.

1. La demonologia di Plutarco e il *De Genio Socratis*

In Plutarco è notevole l'interesse per la realtà demoniaca. La sua particolarità consiste nel riprendere quanto è proprio della demonologia platonica non senza apportarvi tuttavia modifiche, ne segue che non è facile individuare i suoi interventi personali perché davanti ad ogni problema egli si comporta con estrema libertà, impiegando e spesso modificando le fonti a cui attinge. Nello specifico si noti come una trattazione sulla demonologia non è presente in quelle trattazioni di carattere filosofico-religioso come nel dialogo sull'*Amore* ove ci si aspetta altresì che Plutarco utilizzi la dottrina del *Simposio*¹, in cui l'argomento era stato appunto l'amore e Amore era stato definito come demone. Mentre è ne *Il venir meno degli oracoli* che viene presentata con notevole fedeltà la dottrina platonica del demone, quale essere intermediario tra gli dei e gli uomini². La sua natura è simile a quella della Luna e può essere concepita

¹ Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἦδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἔρως δ' ἔστιν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι. [...] è chiaro oramai anche a un bambino che i demoni sono quegli esseri a metà tra gli uni e gli altri [i.e.: tra gli dèi e i mortali], di cui uno è proprio Eros. Infatti la sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore del bello, sicché è necessario che Eros sia filosofo. *Simposio* 204 b.

Platone avvicina Atena – mediante l'epiteto φιλόσοφος – alla figura del δαίμων, cioè a quel particolare tipo di ente che, costituendo appunto “un qualcosa di intermedio tra mortale e immortale”, da una parte “stando a metà tra i due, colma un vuoto”, in quanto – grazie al suo intervento – “gli dèi hanno ogni relazione ed ogni colloquio con gli uomini, e nel sonno e nella veglia”, dall'altra, proprio in virtù di tale capacità comunicativa, è preposto alla custodia e alla cura dei mortali.

Simposio 202 e: “καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.”

Cfr. *Ibidem* 202 e: “ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ.” 17 Cfr. *Ibidem* 203 a: “πᾶσά ἐστιν ἢ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι.” Platone sembra derivare l'idea della funzione tutelare dei δαίμονες dalla definizione che il poeta Esiodo ne fornisce ne *Le opere e i giorni* 121- 123 e che il filosofo cita in ben due diverse occasioni. Cfr. *Cratilo* 397 e- 398 a e *Repubblica* 469 a.

² Plutarco cerca di restaurare il culto delfico nel *Il venir meno degli oracoli* (10,415 A) e specifica che la natura del demone è simile a quella della luna. Plutarco è figlio di una tradizione ampia e complessa che partendo da Esiodo ha elaborato diverse concezioni sulla figura cardine e base di tutta la demonologia che è Ecate. Esiodo ne parla come colei che “fra tutti Zeus Cronide onorò, le diede splendidi doni e che avesse il dominio sulla terra e sul mare scintillante, nel cielo stellato ha anche la sua parte di onore sommamente onorata dagli dei

sul piano geometrico come un triangolo, come già Senocrate aveva inteso al fine di connettere il mondo sensibile con il mondo divino tramite un principio o una presenza intermedia che avesse caratteristiche comuni ai due mondi e fosse perciò in grado di istaurare un collegamento tra questi³. Non sappiamo fino a che punto Plutarco⁴

immortali” *Theogonia*, Esiodo, 411-22. Ecate è spesso assimilata a Selene (Luna piena), ad Artemide (ultima falce di luna), a Persefone (luna nuova), è invocata come “trivia...celeste e terrena e marina..signora che custodisce tutto il cosmo...” *Inni Orfici*, 1.1-10. Plutarco identifica Ecate con la Luna piena e spiega che questa “non si muove di un unico moto ma la si invoca come Trivia appunto perché retrocede sullo zodiaco contemporaneamente in longitudine, latitudine e profondità” Plutarco, *De Facie*, 937 E.

Si precisa che la *Theogonia* esiodea è uno scritto cardine per lo sviluppo del pensiero plutarco e plotiniano si veda; Hes. Theog. 126-210, 453-506, 617-735. Nelle *Enneadi* Plotino ricorre alla triade divina Urano-Crono-Zeus, descritta nella *Theogonia* esiodea, assimilandola alle tre ipostasi. Se Crono simboleggia l'Intelletto, e Zeus il Demiurgo e l'Anima del mondo, Urano dovrebbe essere assimilato alla prima ipostasi. In verità l'identificazione di Urano con l'Uno non trova esplicitazione nelle *Enneadi*, piuttosto, come afferma SZLEZÁK (1997), p. 42, seguirebbe indirettamente da quella esplicitata dal filosofo neoplatonico di Crono con il Nous. Per un'analisi approfondita della ripresa del mito esiodeo nelle *Enneadi*, cf. HADOT (1981), il quale sostiene la perfetta identità del Primo Principio con Urano. La questione, in verità, è molto complessa, in quanto nel caso della prima ipostasi il mito sembrerebbe non armonizzarsi con il concetto metafisico: Urano, definito nel *Cratilo* come «colui che guarda le cose che stanno in alto», non sembra avere nulla in comune con la natura assolutamente trascendente dell'Uno di Plotino.

Cf. *Crat.* 396b8-c1.

³ La demonologia, in effetti, è il legame che congiunge la filosofia di Senocrate con la sua religiosità; e di questo elemento vitale dobbiamo ora occuparci. . Anzitutto, occorre prendere in considerazione che l'anima stessa era considerata da Senocrate un *démone*, che portiamo dentro di noi. Può essere, questa, una teoria popolare passata a costituire parte importante del sistema senocrateo: certo è evidente che a Senocrate non era sufficiente il motivo pitagorico del numero per definirne l'essenza; e del resto gli stessi Pitagorici nutrivano una robusta e ben diffusa demonologia. L'anima è causa di essere a sé stessa, 'automotore' in quanto causa di vita a sé stessa, questa proprietà a lei assolutamente peculiare le viene dal carattere demonico ch'essa riveste, e che Aristotele non considera abbastanza quando parla della definizione senocratea di anima. Aristotele infatti anche nel *De Anima* libro I non riserva lodi a Senocrate che invece taccia di aver definito l'anima come principio in sé automoventesi (*De Anima*, 408 b 30): “ma delle opinioni ricordate di gran lunga la più assurda è ritenere che l'anima sia un numero che muove se stesso”, la questione viene approfondita in *An. Post.* B 91 a 37 e *Top.* T 120 b 3, poi trattata nuovamente da Alessandro d'Afrodizia, *In Arist. Top.*, p. 176, 13 Wallies. Questa concezione demonica dell'anima era condivisa come ritroviamo espresso nell'*Epinomide*, dialogo attribuito a Platone ma su cui si è avanzata l'ipotesi sulla base della testimonianza di Diogene Laerzio che appartenga a Filippo di Opunte.

Senocrate concepisce l'universo fisico, tutto popolato di dèi e *démons*; in forma tuttavia bifaria, non trifaria come altri autori; gli dèi sono per lui olimpici e 'titanici', in riferimento all'antico dettato orfico.

⁴ Plutarco si pone in linea con un atteggiamento critico nei confronti del patrimonio mitico tradizionale, inaugurato già nel VI secolo a. C. dal poeta Senofane, che denuncia come nelle opere di Omero e Esiodo, che i più prediligono, gli dèi commettano azioni turpi e immorali. (Cfr. W. Burkert, *La religione greca...*, cit., pp. 451 e 545- 546). Anche Pindaro, autore assai caro a Plutarco e suo conterraneo: “Egli aveva un particolare attaccamento nei confronti di Esiodo e Pindaro: erano entrambi beoti e Plutarco nutriva un profondo sentimento patriottico.

esponga dottrine proprie o presenti forme di superstizione alle quali però non aderisce⁵, quando ad esempio un personaggio di questo dialogo di nome Clombroto, pensa che si debba ricorrere alla demonologia per spiegare il declino degli oracoli nella Grecia dell'epoca: gli oracoli sarebbero affidati a dei demoni i quali possono invecchiare e perire, come sarebbe avvenuto a Pan ⁶. Ancora, sempre da Clombroto era normale la credenza che esistessero dei demoni malvagi, Clombroto cerca di giustificare tale credenza ricorrendo alla dottrina platonica e propone l'ipotesi che ritroveremo in Apuleio, che i demoni possano essere, oltre che degli spiriti intermedi tra gli dei e gli uomini, anche le anime che sono scese ad abitare in un corpo umano.

Scrisse anche una vita di Pindaro, ora perduta.” (Cfr. D. A. Russell, Plutarch, London, Duckworth, 1972, p. 47), prende le distanze da certe tradizioni infamanti riguardo agli dèi. Nell'Olimpica I (vv. 45- 53), ad esempio, egli confuta la vergognosa credenza secondo la quale Tantalò avrebbe imbandito agli dèi le carni del figlio Pelope. Contro la cultura tradizionale si muove l'attacco di Socrate e Platone: tale modello infatti “offriva una comoda giustificazione per le azioni umane: passioni come la lussuria, l'ira e l'avidità sono comuni anche agli dèi di Omero, e perciò apparivano agli occhi dei greci aspetti leciti e naturali della natura umana.” (Cfr. F. Trabattoni, Platone, Roma, Carocci, 1998, p. 46).

⁵ La profonda avversione di Plutarco nei confronti della superstizione si manifesta già nella produzione giovanile: con accenti duramente polemici egli si esprime nel *De superstitione* (cfr. ad esempio 1, 164 F; 5- 6, 167 DF e 10, 169 F- 170 A).

⁶ Il racconto è riportato da Plutarco ed è molto evocativo, si narra di una nave che attraversava il Mediterraneo, proveniente da Oriente e diretta a Roma, allora governata da Tiberio. Il capitano si chiamava Thamùs ed era egiziano. Giunta verso le isole Echinades (Curzolari) si sentì chiamare da una voce che disse: Quando sarai all'altezza di Palodes annuncia che il grande Pan è morto! Le moderne interpretazioni su chi fosse Pan si articolano oggi in due filoni: il primo identifica Pan con Tammùz, legato al culto di Adonis, in cui entrambi vengono visti come legati al culto della morte e al ciclo delle rinascite, in questa visione Pan sancirebbe la fine del paganesimo. Il secondo interpreta la figura di Pan come l'etimo greco, *Tutto*, identificandolo con il principio di inizio e fine, alfa e omega della vita, come un Cristo. Un terzo e recente filone offre una lettura astronomica del racconto. Thamùs è un nome egiziano e ricorda un re citato da Platone, che osò criticare i vantaggi dell'invenzione della scrittura di Thot o Mercurio. Inoltre non è un caso che sia il nome del capitano che grida il suo messaggio dalla poppa della nave, come fece il capitano della nave Argo, la cui esistenza è rappresentata in cielo dalla costellazione Argo divisa in Vela, Carina e Puppis, il cui capitano in cielo è la grande stella Canopo, situata di fronte Sirio. La conclusione degli studiosi è che Pan corrisponda alla stella Sirio, stella di riferimento astronomico per i cicli del tempo e della natura per gli Egizi. La sua caduta, metaforica o processuale, avrebbe rappresentato la morte del grande Pan di Plutarco.

Il demone malvagio sarebbe il responsabile delleempietà che leggiamo nei miti come è detto in *Iside e Osiride*⁷.

Un aspetto non secondario dello scritto esaminato è l'ambientazione; Questo scritto plutarcheo, concepito in forma dialogica e narrato in prima persona da Lampria, fratello del Cherone, vede confrontarsi i diversi interlocutori sulle ragioni del mutismo e della scomparsa degli oracoli. I due racconti si inseriscono in un momento decisivo della conversazione, ossia quando Plutarco avanza, per bocca di uno dei personaggi, il teologo Cleombroto, la propria personale interpretazione, basata sulla trasposizione sul piano religioso della teoria platonica dei démoni, per cui le divinità oracolari sarebbero in realtà δαίμονες, e allo stesso tempo sulla credenza nella natura mortale di tali entità. Le argomentazioni filosofiche portate a sostegno dell'originale tesi plutarchea vengono suffragate e valorizzate dall'autore con l'introduzione della testimonianza di eventi fuori dal comune, la cui straordinarietà, preparata da un'accurata ambientazione, non va a scapito della credibilità. Forse non è un caso che

⁷ De Iside et Osiride, 361 EF. All'epoca in cui Plutarco scriveva il De Iside et Osiride (di seguito indicato con la sigla DIO), il mito di Iside e Osiride aveva già conosciuto numerose fasi di sviluppo e stratificazione (cfr. Plutarch's D e Isid e et Osiride, edited with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths, Cardiff, University of Wales Press, 1970, vol. I, pp. 33- 45). Esso è antichissimo e risale ad almeno duemilacinquecento anni prima della nascita del Cherone. La versione che Plutarco ne fornisce si basa su testi che possono essere riferiti a circa seicento anni addietro rispetto al tempo in cui l'autore opera; del resto egli stesso, talvolta, riporta alcune vari anti di parti della vicenda (cfr. G. Pinch, Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 41). La narrazione del mito occupa i capitoli 12-19 del DIO (355 E- 358 E): dopo una breve "Teogonia", in cui Plutarco dà un breve ragguaglio sulla nascita delle principali divinità egizie, si racconta del regno di Osiride e della sua opera civilizzatrice. Questa fu fermata da Tifone il quale, avendo in odio il fratello, macchinava contro di lui il tradimento. Osiride, attirato con l'inganno e rinchiuso vivo in un sarcofago, era stato gettato in mare dai suoi nemici. Fu Iside, dopo molte peregrinazioni, a ritrovare la bara dello sposo, che fu però recuperata da Tifone, il quale smembrò il corpo del fratello in quattordici parti, disperdendolo. Iside si mosse nuovamente alla ricerca delle membra sparse, costruendo un sepolcro ogni volta che trovava un pezzo del cadavere. Nel frattempo Horos, figlio della coppia divina, istruito dall'Aldilà dal padre, preparava la vendetta contro lo zio, il quale alla fine, dopo lunghe lotte contro il nipote, fu costretto alla resa. Tradotto in catene al cospetto di Iside, Tifone venne lasciato libero dalla dea, nonostante la disapprovazione di Horos.

ad essere chiamato in causa sia proprio l'Egitto, con la sua carica di mistero e le sue verità nascoste.

La notizia della morte di Pan giunge all'improvviso, durante un tranquillo viaggio per mare:

οὗτος ἔφη ποτὲ πλέων εἰς Ἰταλίαν ἐπιβῆναι νεὼς ἐμπορικὰ χρήματα καὶ συχνοὺς ἐπιβάτας ἀγούσης· ἐσπέρας δ' ἤδη περὶ τὰς Ἐχινάδας νήσους ἀποσβῆναι τὸ πνεῦμα, [...] ἐξαίφνης δὲ φωνὴν ἀπὸ τῆς νήσου τῶν Παξῶν ἀκουσθῆναι, Θαμοῦν τινος βοῇ καλοῦντος, ὥστε θαυμάζειν. ὁ δὲ Θαμοῦς Αἰγύπτιος ἦν κυβερνήτης οὐδὲ τῶν ἐμπλεόντων γνώριμος πολλοῖς ἀπ' ὀνόματος. δις μὲν οὖν κληθέντα σιωπῆσαι, τὸ δὲ τρίτον ὑπακοῦσαι τῷ καλοῦντι· κάκεῖνον ἐπιτείνοντα τὴν φωνὴν εἶπεῖν “ὅποταν γένη κατὰ τὸ Παλῶδες, ἀπάγγελον ὅτι Πάν ὁ μέγας τέθνηκε.

Costui [Epiterse, concittadino di Filippo, che sta raccontando la storia] diceva che una volta navigò verso l'Italia a bordo di una nave che trasportava merci e un folto gruppo di passeggeri. La sera, già nei pressi delle isole Echinadi, il vento calò [...]. All'improvviso si udì una voce che proveniva dall'isola di Paxo, come di qualcuno che gridava il nome di Tamo, sicché tutti rimasero stupiti. Tamo era il pilota, un Egizio di cui sulla nave molti non conoscevano neppure di nome. Chiamato due volte, due volte restò in silenzio; la terza rispose a chi lo chiamava. E quello disse più forte: Quando sarai nei pressi di Palode, annuncia che il grande Pan è morto.⁸

È dunque proprio Tamo, proprio il pilota egizio, ad essere prescelto, tra tutti i passeggeri, per diffondere quella inquietante verità. Egli sembra quasi seguire le fasi un rituale sconosciuto; l'ambientazione è sacrale: c'è la calma piatta che precede il verificarsi dell'evento eccezionale, la voce sovrumana che pare materializzarsi dal nulla, il silenzio religioso, carico di tensione, che Tamo scioglie dopo un'attesa che ha più il marchio di una prescrizione connessa a un occulto cerimoniale che il

⁸ *De Defectu Oraculorum* 17, 419 B- C.

carattere dello stupore provato dal profano improvvisamente posto a confronto con una realtà soprannaturale⁹. E c'è anche Tamo stesso, sconosciuto e straniero, che porta con sé una novità sconvolgente in merito alla quale viene interrogato persino dalla massima autorità dello stato, l'imperatore Tiberio¹⁰.

L'Egitto pertanto colse in particolar modo Pitagora tra i sapienti greci che avevano visitato l'Egitto. θαυμασθεῖς, “preso da ammirazione”, in seguito all'incontro con i sacerdoti egizi, e θαυμάσας, “avendoli osservati con ammirazione”, “imitò il loro sapere misterico, basato sul simbolo, e mischiò le sue dottrine con enigmi.”¹¹

Il *Timeo*¹² è il testo che esercita una profonda suggestione su Plutarco, il quale dedicò al dialogo platonico quella che forse rappresenta la sua più impegnativa ed ambiziosa dissertazione filosofica, ossia il *De Animae procreatione in Timaeo*, in cui il Cheronese affronta la difficile questione relativa alla creazione dell'anima del mondo¹³.

⁹ Gli elementi della voce che si eleva misteriosamente nell'aria e dell'innaturale silenzio in cui tutto piomba subito dopo preludono al contatto con il soprannaturale e all'epifania divina. Cfr., ad esempio, Sofocle, *Edipo a Colono* 1622 e segg. e, in particolare, il suggestivo passo di Euripide, *Baccanti*, 1078 e segg.

¹⁰ La figura del profeta straniero può alludere a un conte sto divino: nelle *Baccanti* euripidee, il dio Dioniso in persona, per attuare i suoi progetti, sceglie di celarsi sotto l'e spoglie dello sconosciuto giunto a Tebe dalla Lidia per introdurre il suo culto. Cfr. *Baccanti* 54- 55 e 233-247.

οἱ δὲ πολλῶν ἀνθρώπων παρόντων ταχὺ τὸν λόγον ἐν Ῥώμῃ σκεδασθῆναι, καὶ τὸν Θαμοῦν γενέσθαι μετάπεμπτον ὑπὸ Τιβερίου Καίσαρος. οὕτω δὲ πιστεῦσαι τῷ λόγῳ τὸν Τιβέριον, ὥστε διαπυθάνεσθαι καὶ ζητεῖν περὶ τοῦ Πανός· Essendo presenti molte persone, la notizia si diffuse rapidamente a Roma, e Tamo fu mandato a chiamare da Tiberio Cesare, il quale prestò tanta fede al racconto da ordinare indagini e ricerche su Pan. *De Defectu Oraculorum* 17, 419 D

¹¹ DIO 10, 354 F: “μάλιστα δ' οὗτος, ὡς ἔοικε, θαυμάσθεις καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας ἀπεμιμήσατο τὸ τὸν συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μὴ στηριγῶδες ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα.”

¹² Il *Timeo* è il dialogo platonico che più incontrò il favore del medio platonismo, di cui Plutarco è un significativo esponente. Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1978 (1987), vol. IV, p. 316.

¹³ Cfr. infra, cap. I, p. 21- 22. In *Timeo* 33 c- 34 a Platone introduce la nozione di un'anima del mondo, ossia un'anima intelligente, plasmata dal Demiurgo secondo precise proporzioni numeriche.

Il *Timeo*, tuttavia, oltre a costituire un cardine dell'impianto teoretico platonico in quanto luogo in cui il filosofo affronta il nodo tematico del rapporto esistente tra il mondo delle idee e l'universo fisico, tra il modello e la natura nell'infinita varietà delle sue manifestazioni, è altresì il dialogo in cui l'autore introduce, per bocca di Crizia, il celeberrimo racconto – concepito da Platone quale rappresentazione concreta del funzionamento dei meccanismi dello stato ideale descritto da Socrate nella Repubblica – del mito di Atlantide che, interrotto per lasciar spazio al discorso di Timeo, viene ripreso più distesamente nel *Crizia*. Ora, considerando *Timeo* e *Crizia* se non due sezioni distinte di un'unica opera per lo meno due dialoghi strettamente collegati tra loro e tenendo conto dell'interesse mostrato da Plutarco nei riguardi del mito di Atlantide, ad esempio, nel *De facie quae in orbae lunae apparet*¹⁴, è legittimo chiedersi quale influenza il λόγος atlantico, complemento “umano” al discorso “divino” di Timeo, abbia potuto eventualmente esercitare sulla lettura plutarchea del mito isiaco.

Problematica è anche un'altra dottrina della demonologia di Plutarco e precisamente quella espressa nella conclusione de *L'E di Delfi* in riferimento al dio unico, identificato con Apollo inteso secondo l'etimo greco non molteplice, a cui viene

¹⁴ Nella sezione conclusiva del dialogo *De facie quae in orbe lunae apparet*, in cui i vari interlocutori riportano diverse ipotesi in merito alla natura delle macchie lunari, Plutarco introduce per bocca di uno dei presenti, Silla, un mito costituito da due sezioni fondamentali, la seconda delle quali, più ampia, ha carattere escatologico e si incentra sulla funzione e sul ruolo della luna nell'economia del cosmo. La prima parte, invece, rappresenta un sorta di “cornice narrativa” del mito in questione, nella quale Silla narra di come un giorno egli avesse incontrato uno straniero il quale gli aveva raccontato di essere partito da un continente situato presso la sponda opposta dell'Atlantico per approdare sulle cosiddette “isole di Crono”, collocate a occidente della Gran Bretagna, dove era rimasto per tre decenni. In seguito, ripreso il mare, l'uomo era giunto a Cartagine e lì aveva incontrato appunto Silla (cfr. *De facie quae in orbe lunae apparet* 26, 941 A- 942 C).

W. Hamilton ha sottolineato come le caratteristiche e le indicazioni geografiche presenti nel mito di Silla rivelino notevoli paralleli con le informazioni geografiche relative ad Atlantide che Platone fornisce in *Timeo* 24 e- 25 a (cfr. W. Hamilton, *The myth in Plutarch's 'De facie'*, in *Classical Quarterly* XXVIII [1934], pp. 24- 30, in particolare pp. 24- 26).

contrapposto un demone chiamato Ade¹⁵. Questa interessante dottrina trova un parallelo in un passo del trattato *Iside e Osiride*¹⁶, ove il dualismo del dio buono e del demone malvagio è attribuito da Plutarco alla dottrina di Zoroastro. Il demone produce la dissoluzione e la generazione, mentre il dio è la causa del permanere e dell'eternità. Ne *il volto della luna* Plutarco afferma che i demoni puniscono le anime malvagie non perché essi si dilettono a torturarle a causa della loro cattiveria, ma per un dovere di giustizia¹⁷. Questa punizione non è un caso che avviene nella luna, intesa qui come il luogo connesso alla struttura materiale dell'anima, ed in cui le anime ascendono dopo la loro morte. Dall'anima una volta purificata si stacca l'Intelletto, che ascende poi al sole alla cui natura l'intelletto è affine. L'anima ascendendo e trasformandosi può divenire eroe, demone e dio come è simboleggiato dal mito di Osiride, non sembra pertanto alla luce, dei trattati esaminati, essere preclusa all'anima la possibilità di operare e compiere una sua completa assimilazione al dio.

Ma il trattato in cui più risulta compendiata la demonologia plutarchea è il *De Genio Socratis*. Qui si rintraccia una demonologia rielaborata sulla base di dottrine neopitagoriche non presenti in altri scritti a questo precedenti.

Il ruolo di Socrate nello scritto di Plutarco è fondamentale pur non essendo presente Socrate ma solo ricordato. Socrate rappresenta il polo dell'opera ed Epaminonda la seconda ipostasi. Entrambi infatti ricercano e praticano la virtù, che impone loro il disprezzo dei beni terreni e delle opinioni del mondo. Come Socrate anche Epaminonda è un uomo divino, lo hanno riconosciuto i due Pitagorici Liside e Teanore, depositari di una sapienza antica. Alla base di tutto l'interesse greco c'è la

¹⁵ Plutarco, *E di Delfi* 393 F.

¹⁶ *De Iside et Osiride*, 369 e-370 c

¹⁷ Plutarco, *Il volto della luna*, 944 d.

domanda sul ruolo che l'uomo deve ricoprire nella civiltà greca. Punto di riferimento per la tradizione greca è la libertà e la dignità dell'uomo, libertà che nello scritto plutarco è minacciata dall'arrivo degli Spartani.

Ma la narrazione più avvincente anche se meno trattata che da il titolo al trattato è su che cosa sia il demone di Socrate. Il termine *daimon* compare già in Omero, l'uso primitivo lo distingue dal termine *theos* in quanto più che una divinità individuata nel culto e nel mito, esso definisce un indistinto agente divino, che esplica la sua forza in certe circostanze. Questo valore si precisa poi in due direzioni: a indicare una causa soprannaturale di ogni evento fatale e inaspettato, mentre in età più tarda sotto l'influsso di concezioni orientali si sviluppa l'idea che i demoni siano divinità di rango inferiore e intermediari tra il dio e gli uomini, qualcosa di simile agli angeli dell'Ebraismo e del Cristianesimo.

Plutarco si trova in un difficile punto di intersezione, che investe l'intera trasformazione della religiosità greca nel misticismo sincretistico dell'ecumene ellenistico-romana. Egli sospende il giudizio e lascia aperta l'argomentazione su ciò. Nel mito di Timarco si racconta di questo giovane che ha una visione in cui gli appare l'oltremondo e gli vengono rappresentati gli arcani della reincarnazione. Tale mito diventa una esortazione al rifiuto delle passioni, che rendono indegno l'uomo. Mentre infatti i protagonisti dell'insurrezione tebana vivono completamente immersi nella loro realtà e affaccendati, l'avventura di Timarco li richiama alla consapevolezza che il loro agire è funzione di una più alta norma. A proposito di questo mito è interessante riportare l'interpretazione fornita dal Meautis¹⁸. Egli lo considera come ricco di osservazioni sul pitagorismo, motivo centrale del dialogo è la ricerca del

¹⁸ George Meautis, *Le Livre de la Sagesse pythagoricenne*, Paris, 1938, p. 53.

significato dei demoni¹⁹, e come i pitagorici avevano su ciò le loro opinioni così viene introdotto ad esprimerle Teanore pitagorico²⁰. Tramite le azioni compiute da Teanore, quali l'invocazione dell'anima del defunto Liside, Plutarco espone il procedimento di mantica più caratteristico del pitagorismo: oneiromanzia²¹. Ancora, il mito di Timarco da la possibilità a Teanore di sviluppare la teoria pitagorica della *metabolè*, cioè delle trasformazioni dell'anima e dell'idea di provvidenza. Secondo il Meautis queste dottrine esposte da Teanore non sarebbero dei pitagorici contemporanei a Plutarco bensì appartenerebbero all'antico pitagorismo. Pertanto il *Mito di Timarco*, insieme al mito del *De facie in orbe lunae*, e al mito di Tespesio nel *De sera Numinis vindicta* avrebbero risentito dell'esperienza pitagorica. Il fine di entrambi è una concezione certamente fondamentale per il pitagorismo: l'anima umana presa nel vortice dei suoi istinti bassi e impuri, quando ha condotto una vita pura, può elevarsi

¹⁹ La definizione di δαίμων di Simposio 202 d 13- 203 a 6, secondo la quale “tutto ciò che è demonico sta in mezzo fra dio e mortale”, “era in certo senso una novità al tempo di Platone, ma nel secondo secolo dopo Cristo era l'espressione di un truismo” e “praticamente chiunque, pagano, ebreo, cristiano o gnostico che fosse, credeva nell'esistenza di questi esseri e nella loro funzione di mediatori...” [Cfr. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 19 65, tr. it. di G. Lanata, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, La Nuova Italia, 1970 (1997), pp. 37-38]. Tuttavia “l'interpretazione demonologica del mito, che coinvolge i capitoli 25- 31, solleva la questione se la religione egiziana contenga dei presupposti che giustifichino una tale spiegazione. [...] Nel pensiero egizio, in ogni modo, Tifone, Iside e Osiride sono collocati tra le divinità maggiori: Plutarco si serve dunque di una classificazione derivata esclusivamente da idee di matrice greca.” (Cfr. Griffiths, cit., vol. II, p. 383).

²⁰ Questi era venuto a Tebe allo scopo di riportare in patria le spoglie mortali di Liside, che sfuggito insieme a Filolao alla distruzione della scuola, era venuto a Tebe ospite di Polimno, padre di Epaminonda, ed era ivi morto. Prima di adempiere al suo compito Teanore, per conoscere se era ben accetto il suo atto pietoso si corica presso la tomba di Liside ed evoca l'anima del morto.

²¹ Erodoto descrisse con accuratezza l'interpretazione di un fenomeno astrologico da parte dei Magi; altre fonti classiche, infatti, si limitarono a sottolineare come la casta sacerdotale persiana avesse ampie conoscenze in merito all'astrologia, ma senza donarne narrazioni di esempi concreti. Così Ammiano Marcellino, nelle *Storie*, sostenne come Zoroastro, in seguito agli insegnamenti dei Bramini indiani, trasmise ai Magi le competenze apprese sulle scienze astrologiche, nonché le teorie sulla divinazione, tramandate poi di generazione in generazione: “Zoroastro, penetrato coraggiosamente nelle regioni sconosciute dell'India settentrionale, giunse in una zona solitaria e boscosa, sui cui silenzi tranquilli dominano gli ingegni altissimi dei Bramini. Dal loro insegnamento apprese, in quanto poté intendere, le leggi del movimento del mondo e delle stelle, e puri riti religiosi. Delle dottrine studiate alcune trasmise alle menti dei Magi ed essi le trasmettono di generazione in generazione alle età posteriori assieme alle teorie sulla divinazione.” Ammiano Marcellino, XXIII, 6.33.

alle regioni superiori e venire in contatto diretto con il divino. L'anima una volta diventata demone può aiutare e desidera aiutare altre anime a percorrere la stessa via, ma queste riescono a salvarsi solo se si sforzano con tenacia e con propria virtù ad abbandonare le realtà sensibili.

I demoni sarebbero delle anime uscite dai corpi, alcune delle quali devono affrontare la loro purificazione. Il *volto della luna* contiene un interessante mito escatologico da cui apprendiamo che la luna concepita come un'isola appartiene ai demoni e che in essa ha luogo la rinascita degli uomini. Il demone costituisce la parte immortale dell'uomo cioè la sua anima razionale. Il *De Genio* è un dialogo che si snoda su due piani: uno storico che ci rende partecipi degli accadimenti riguardanti la liberazione dal protettorato spartano e il rientro dei fuoriusciti, che si svolge all'esterno e riguarda luoghi pubblici; e quello prettamente filosofiche che è quello su cui si rivolge maggiormente la nostra attenzione, volto ad indagare cosa sia in realtà il famoso Demone di Socrate. Lo studioso Ziegler si è interrogato su quale potesse essere stato il motivo che ha indotto l'autore a far convogliare in uno scritto due argomenti così apparentemente distinti: la liberazione di una città e la voce del demone, giungendo a formulare una sua personalissima idea al riguardo, di seguito riportata:

Die Absicht, die Plutarch mit diesem eigentümlichen literischen Mischgebildeverfolgte, war in einem doppelten Sinne patriotisch. Er wollte einer der glänzendsten boiotischen Ruhmestaten ein Denkmal setzen und zugleich, indem er seine Helden im Augenblick der höchsten Spannung ruhigen Gemütes über dieschwierigsten philosophischen Fragen diskutieren liess, dem Vorteil von der boiotischen Ungeistigkeit entgegentreten.²²

Pertanto, se pur apparentemente molto lontani i due argomenti delle trattazioni affrontate nel *De Genio*, si può concordare sul fatto che l'intento di Plutarco sarebbe

²² Konrat Ziegler, *Plutarch*, Artemis-Verlag-Zürich, 1952, p.41.

stato quello di unificare la concezione sulla libertà sotto due prospettive, una storica e realistica tramite il racconto della fine della dominazione spartana sui Beoti, e una filosofica che fornisse il motivo per cui tale libertà fosse stata conquistata da questo popolo.

Fondamentale risulta essere la ricezione plutarchea delle opere platoniche, se infatti il testo fondamentale su cui si articola la riflessione di Plutarco e di Apuleio è certamente il *Timeo* platonico, tuttavia merita di essere osservata l'influenza esercitata nel contesto del mito dal mito di Atlantide. La vicenda, trattata nel *Timeo* e nel *Crizia*²³, ebbe amplissima eco nell'antichità, come testimonia il dibattito, da subito assai vivace e animato, sorto attorno alla questione dell'esistenza del celebre regno situato al di là delle Colonne d'Ercole. Se Aristotele, al quale – sulla scorta di due passi di Strabone – viene comunemente attribuita l'affermazione secondo cui “colui che ha inventato Atlantide è anche colui che l'ha fatta scomparire”²⁴, sembra

²³ Molto si è discusso sul legame che intercorre tra le due opere: i successori di Platone sostenitori della teoria di vi sionista basavano la loro ipotesi sul fatto che “le due parti avevano valore molto diverso. Il monologo di Timeo doveva sembrar loro un monumento unico al pensiero e alla sapienza platonica, un potente compendio delle sue dottrine più sacre [...] Che risultato poteva produrre l'inutile fatica di raccontare una seconda volta la storia di Atlantide se non togliere maestà a quel magnum opus che è il Timeo? Sarebbe stato un vero e proprio anticlimax...” (Cfr. W. Welliver, *Character, plot and thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden, Brill, 1977, pp. 59- 60). Tuttavia la tendenza generale è quella di considerare i due dialoghi in stretta connessione tra loro.

Secondo A. Rivaud, nonostante alcune differenze che intercorrono tra *Timeo* e *Crizia* nella descrizione di Atlantide, “è impossibile separare il *Timeo* dal *Crizia*, che ne è la continuazione. Non solo lo stile del *Crizia* è il più affine a quello del *Timeo* [...] ma il *Timeo* annuncia espressamente il *Crizia*, in cui il tema generale corrisponde perfettamente a quello indicato nel *Timeo*.”. “Le analogie” continua Rivaud “sono sorprendenti fin nel dettaglio”. Cfr. Platon, *Timée; Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, *Les Belles Lettres*, 1956, pp. 231- 232.

²⁴ Cfr. Strabone, *Geografia* II. 3, 6: “καὶ τοῦτο οἶται βέλτιον εἶναι λέγειν ἢ διότι ὁ πλάσας αὐτὴν ἠφάνισεν, ὥς ὁ ποιητὴς τὸ τῶν Ἀχαιῶν τεῖχος”, “e ritiene sia meglio dire questo piuttosto che colui che l'ha creata la fece sparire, come il poeta [scil. Omero] con il muro degli Achei”; Ibidem XIII. 1,36. “...ἢ οὐδ' ἐγένετο, ὁ δὲ πλάσας ποιητὴς ἠφάνισεν, ὥς Ἀριστοτέλης φησὶν.”, “...o nemmeno è esistita, il poeta che l'ha creata la fece sparire, come dice Aristotele”.

considerare Atlantide un prodotto della fantasia di Platone ²⁵, altri dotti, come il filosofo Crantore di Soli, allievo di Senocrate, che reputa la narrazione platonica “puramente e semplicemente storia”²⁶, pensano che essa riporti fatti realmente accaduti o almeno, come Posidonio, preferiscono assumere posizioni più possibiliste.²⁷

Il racconto di Crizia sembra che nasca dalla volontà di fornire un esempio del funzionamento del mondo secondo il modello prospettato da *Timeo*, dall’esigenza di vedere trasposto il μῦθος ²⁸ in quello che nel gioco della finzione platonica è la realtà storica dell’ Ἀτλαντικὸς λόγος, un’operazione che Platone metterà in atto più compiutamente nel progetto illustrato nelle *Leggi*; mentre Plutarco, diversamente da Platone, intende alla lettera il mito di *Timeo*: egli colloca la creazione del mondo

²⁵ P. Vidal- Naquet, a riprova della sostanziale inconsistenza che Aristotele attribuiva all’esistenza di Atlantide, insiste sul fatto che nel momento in cui lo Stagirita potrebbe parlare di Atlantide, in particolare in *De Caelo* II. 14, p. 298 a 9- 15, quando tratta il problema se il mare al di là delle Colonne d’Ercole sia un tutt’uno con il mare che bagna l’India, egli non fa menzione del continente perduto. Cf r. P. Vidal- Naquet *L’Atlantide. Petite histoire d’un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, tr. it. di R. Di Donato, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 25- 26.

²⁶ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* I. 76, 1- 2: “ιστορίαν εἶναι ψιλὴν.”

²⁷ Strabone, *Geografia* II. 3, 6 = Posidonio, FGrH ist 87 F 28 = fr. 13 Theiler = fr. 49 Eldestein- Kidd, II. 297- 303; cfr. anche H. G. Nesselrath, *Where the Lord of the Sea Grants Passage to Sailors through the Deep- Blue Mere No More: the Greeks and the Western Seas*, pp. 161- 171, in *Greece & Rome* 52. 2 (2005), pp. 153- 171.

Per una panoramica generale della questione intorno all’esistenza di Atlantide cfr. Platon, *Timée*; Critias - Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson; avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, Paris, GF- Flammarion, 1995, pp. 313- 325.

²⁸ *Timeo* 29 b-d: “ἐὰν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντα πάντως αὐτοῖς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦτον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὥς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.” “Se spesso, o Socrate, riguardo a molte cose, agli dèi e alla genesi dell’universo, non saremo in grado di fare discorsi coerenti e perfetti in modo completo ed esauriente, non n meravigliarti. Ma se comunque te ne presentiamo di verosimili, occorre accontentarsi, rammentando che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana, cosicché riguardo a ci ò conviene accettare un mito vero simile e non indagare oltre.”

Cfr. anche *Leggi* 821 a: “ΑΘ. Τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὅλον τὸν κόσμον φάμεν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπραγμονεῖν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας – οὐ γὰρ οὐδ’ ὅσιον εἶναι – τὸ δὲ ἔοικεν πᾶν τούτου τοῦναντίον γινόμενον ὁρθῶς ἂν γίνεσθαι.” “ATENIESE: diciamo che non bisogna né indagare la massima divinità e l’uni verso tutto né affaccendarsi a investigarne le cause – perché sarebbe empio. Pare invece che se accadesse il contrario tutto andrebbe per il verso giusto.”

nell'ambito del tempo storico, discostandosi dall'opinione di chi considera tale mito un'analisi simbolica di un ordine la cui esistenza attiene al dominio dell'eterno. Nell'originale interpretazione plutarchea, il mito del *Timeo* non svolge più tale funzione, ma si presenta come un fatto reale, adombrato dai casi di Iside e Osiride²⁹, cui si adatta maggiormente il nome di λόγος, di cui il mito del DIO è ἔμφασις³⁰.

La vicenda di Iside e Osiride, così come il racconto di Atlantide, non è dunque, secondo il Cheronese, opera della fantasia, come una pura creazione poetica o una favola. Essa è rappresentazione mitica fondata sulla storia della creazione del mondo, mentre l'Ἀτλαντικός λόγος è rappresentazione in chiave storica del mito verisimile del *Timeo*.

È interessante notare come la ricezione del *Timeo* è stata varia in diversi autori, nello specifico a noi interessa comprendere le basi della demonologia plutarchea e a tal fine comprendere il rapporto sussistente tra *De Iside e Osiride*, *Timeo* e mito di Atlantide appare fondamentale. Va però specificato che altri autori hanno inteso diversamente il racconto mitologico: alcuni ritengono che il λόγος di Atlantide sia immagine degli opposti che convivono nell'universo, secondo quanto aveva già affermato Eraclito nel celebre frammento 53 D; altri come Origene, propendono per una lettura in chiave demonologica.

οἱ δὲ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὥς τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει, τῶν δὲ δυνάμει κρείττωνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων, τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὀριγένης ὑπέλαβεν.

²⁹ Così in DIO 9, 354 BC Plutarco si esprime sulla filosofia degli Egizi: "...μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπιτεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν", partecipa della filosofia che è per lo più nascosta in miti e discorsi nei quali la verità si cela in un gioco indistinto di riflessi e trasparenze".

³⁰ Cfr. DIO 20, 359 A: "οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν."

Altri riportano la cosa all'opposizione tra demoni, gli uni migliori, gli altri peggiori, e gli uni più forti per numero, gli altri per potenza, gli uni vincitori, gli altri vinti. Secondo Numenio, invece, questa lotta coinvolge le anime seguaci di Atena e di Poseidone:

οἱ δὲ εἰς ψυχῶν διάστασιν καλλιόνων καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τροφίμων καὶ γενεσιουργῶν ἄλλων, αἱ καὶ τῷ τῆς γενέσεως ἐφόρῳ θεῷ προσήκουσι.

Altri fanno riferimento alla disputa tra le anime più nobili e alunne di Atena e altre legate alla generazione, che sono in rapporto con il dio che presiede a tale γένεσις.

Vi è poi anche chi accosta queste ultime due interpretazioni, distinguendo dapprima il ruolo attivo dei demoni nei confronti delle anime:

οἱ δὲ καὶ μίξαντες τὴν Ὠριγένους, ὥσπερ οἴονται, καὶ Νουμηνίου δόξαν ψυχῶν πρὸς δαίμονας ἐναντίωσιν εἶπον, τῶν μὲν δαιμόνων καταγωγῶν ὄντων, τῶν δὲ ψυχῶν ἀναγομένων·

Altri, avendo combinato le due interpretazioni di Origene e Numenio, affermano l'opposizione delle anime ai demoni, in cui i demoni esercitano una forza di attrazione, cui le anime reagiscono, essendone attratte³¹, individuando in seguito tre diverse tipologie di demoni.

³¹ La traduzione è problematica: Festugière intende che i demoni tendono a portare le anime verso il basso, mentre le anime si oppongono andando verso l'alto, rendendo l'uso dei proverbi κατά "in basso" e ἀνά nel senso di "in alto", e dando un valore medio alla forma ἀναγομένων (Cfr. Proclus, Commentaire sur le Timée. Traduction et notes par A. J. Festugière Paris, Vrin, 1966, tomo I, p. 112). Taylor invece spiega la questione in termini di ruolo

παρὰ οἷς ὁ δαίμων τριχῶς· καὶ γὰρ εἶναί φασι τὸ μὲν θείων δαιμόνων γένος, τὸ δὲ κατὰ σχέσιν, ὃ μερικαὶ συμπληροῦσι ψυχὰι δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως, τὸ δὲ πονηρὸν ἄλλο καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν. τοὺς οὖν ἐσχάτους δαίμονας τὸν πόλεμον τοῦτον συγκροτεῖν καὶ τὰς ψυχὰς ἐν τῇ εἰς τὴν γένεσιν καθόδῳ.

Inoltre il demone si presenta in tre modi: c'è la specie dei demoni divini, la specie dei demoni 'per stato variabile', costituita da quelle che sono parzialmente anime e che hanno in sorte una porzione demonica, e un'altra specie di demoni malvagia e dannosa per le anime. Sono questi ultimi demoni a fare la guerra alle anime, durante la loro discesa nella generazione.

Avviandosi a concludere la trattazione di Plutarco, mi sento di affermare che aver sviluppato in maniera dettagliata le problematiche e gli influssi ricevuti da Plutarco può costituire una solida base su cui iniziare il confronto articolato circa la demonologia apuleiana e successivamente plotiniana. Perché le interpretazioni del λόγος atlantico riportate da Proclo e quelle messe in connessione da Plutarco con il suo μῦθος egizio sembrano dunque avere in comune, oltre al tema astronomico (che anche Plutarco propone, sia pure in termini diversi, in *DIO* 41- 44, 367 C- 369 A), gli elementi, peraltro caratteristici nella riflessione sviluppata dal medio platonismo³², dell'opposizione tra forze demoniche buone e malvagie³³, della diversa gradazione di

atti vo dei demoni e ruolo passi vo delle anime. (T. Taylor, *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, London, Chthonios Book, 1988, vol. I, p. 64), prendendo in considerazione solo il κατά, per cui i demoni conducono in basso le anime che ne subiscono l'azione. Si potrebbe interpretare il testo attribuendo ai demoni una forza di attrazione alla quale le anime reagiscono.

³² "Merita [...] di essere rilevata la coloritura 'dualistica', di carattere accentuatamente religioso [...] che la cosmologia e in generale la visione del mondo assumono in alcuni Medioplatonici. [...]" Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1978 (1987), vol. IV, p. 351.

³³ *DIO* 25, 360 E e 45, 369 BD: anche Plutarco a questo proposito cita Eraclito, riportando sia il frammento 53 D. (*DIO* 48, 370 D), come Proclo, sia il fr. 22 B 51 D.- K. (cfr. *DIO* 45, 369 B: "παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου καθ' Ἡράκλειτον." "L'armonia dell'universo è a doppia curvatura, come quella – secondo Eraclito – dell'arco e della lira.")

bontà e malvagità propria dei demoni³⁴, del loro potere di attrazione³⁵ e della classificazione delle potenze demoniche: Osiride infatti è un demone assunto al grado di divinità³⁶, è il Λόγος³⁷, cui Iside, simbolo di una materia che ha in sé una parte divina³⁸, anela e si congiunge, riempiendo la terra di cose belle³⁹, come fanno pure le anime degli uomini demonici, ossia simbolo di una materia che ha in sé una parte divina, anela e si congiunge, riempiendo la terra di cose belle, come fanno pure le anime degli uomini demonici, ossia coloro che hanno oltrepassato con la ragione le conoscenze dell'opinione, miste e mutevoli, e si slanciano verso quel sapere primo, semplice, immateriale; toccata la sua verità, ritengono giustamente di possedere, come termine perfetto, la filosofia.⁴⁰

A costoro sulla terra non è dato di partecipare del divino se non, appunto, attraverso la filosofia⁴¹, della quale Iside è custode⁴²: essi si ricongiungeranno al dio solo dopo

³⁴ DIO 25, 360 E: “γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας.” “Come negli uomini anche nei demoni ci sono differenze nel grado di virtù e malvagità.” Cfr. anche DIO 26, 361 AC e 27, 361 DE.

³⁵ DIO 48, 370 F: “οὐ μὲν ψυχῇ φησι κινεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως дуεῖν δὲ πάντως οὐκ ἐλάττωσιν.” “Non da una sola anima è mosso l'universo, ma da più anime e in ogni modo non meno di due.”

³⁶ DIO 27, 361 E: “αὐτὴ δὲ καὶ Ὅσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες [...] ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένας τιμὰς ἔχουσι.” “Iside e Osiride da demoni buoni si mutarono in dèi in grazia a della loro virtù [...] e non a torto hanno onori misti, insieme di dèi e di demoni.”

³⁷ DIO 54, 373 B: “λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμυγῆς καὶ ἀπαθήs.” “Il Λόγος in se stesso, puro e libero dalle passioni.”

³⁸ DIO 27, 361 DE e 48, 370 F- 371 A: “ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ' ἄλογον οὐδ' ἀκίνητον ἐ αὐτῆς, ὥσπερ ἔνοιο νομίζουσιν ἀλλ' ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκεῖναις, ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνωνος αἰὲ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν.” “Lasci a una terza natura intermedia [tra quella buona e quella malvagia], non priva di anima né di ragione, né di moto proprio, come alcuni credono, ma dipendente da entrambe: essa aspira all'anima migliore e la desidera e la segue.”

³⁹ DIO 78, 383 A: “οὗ τὴν Ἴσιν ὁ παλαιὸς ἀποφαίνει λόγος ἐρῶσαν αἰὲ καὶ διώκουσαν καὶ συνοῦσαν ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ὅσα γενέσεως μετέσχεκε.” “Iside ama [il dio] – come mostra l'antico racconto – e sempre lo segue, e unendosi a lui riempie la terra di tutte le cose belle e buone che partecipano della generazione.”

⁴⁰ DIO 77, 382 DE: “οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμεινόμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἅλῳλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἀληθῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι.”

⁴¹ DIO 78, 382 F: “οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ πλὴν ὅσον ὀνειράτος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας.” “Non esiste possibilità di entrare in comunione col dio, a parte toccare col pensiero una visione oscura mediante la filosofia.”

la morte⁴³. Tifone è invece è causa di tutto ciò che sia cattivo o dannoso⁴⁴. Sembra opportuno fermarsi e riprendere la trattazione sullo scritto del De genio che alla luce dell'analisi del *Timeo* e il suo rapporto con il *DIO* appare più chiaro.

Al fine di meglio comprendere la sezione filosofica del racconto del De Genio è fondamentale interpretare correttamente quanto esposto in 580f.1-581 a.⁷⁴⁵ perché qui si ha il fulcro della concezione plutarchea sul demone di Socrate, inteso quest'ultimo come un segno, una voce in grado di muovere all'azione il soggetto. Il testo greco non è tuttavia chiarissimo e affrontare le difficoltà testuali sollevate dai traduttori può fornire una corretta interpretazione del messaggio plutarcheo:

Il passo è un po' tormentato per via della lacuna tra σύμβολον e καὶ κούρων. In primo luogo dobbiamo notare che assolutamente ingiustificato è il mutamento di τὸ ζυγόν in τὸν ζυγόν operato a margine dell'Aldina di Amburgo e stranamente accolto da tutti gli editori moderni. Sono infatti comunemente attestate entrambe le forme, maschile e neutra, di tale parola. Ma l'intervento più pesante è quello di Bernardakis

⁴² DIO 2, 351 EF: “διὸ θειότητος ὄρεξις ἐστὶν ἢ τῆς ἀληθείας μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις [...] ἀγνεύεις τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὀσιώτερον, οὐχ ἥκιστα δὲ τῇ θεῷ ταύτῃ κεχαρισμένον, ἦν σὺ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοῦνομά γε φράζειν ἔοικε παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν.” “Perciò è aspirazione al di vino è soprattutto aspirazione alla verità sugli dèi [...], un'opera più santa di ogni purezza e di ogni consacrazione al servizio nel tempio, e per nulla meno gradita alla dea straordinariamente sapiente e amante di sapienza che tu veneri, cui – come sembra dire il suo nome – più di tutto convengo il sapere e la conoscenza.”

⁴³ DIO 78, 382 F: “ὅταν δ' ἀπολυθεῖσαι μεταστῶσιν εἰς τὸ αἰδὲς καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἄγνόν, οὗτος αὐταῖς ἡγεμὼν ἐστὶ καὶ βασιλεὺς ὁ θεός.” “Quando, liberate [dal corpo] passano allo stato immateriale, invisibile, puro e scevro da passioni, allora questo dio è loro guida e sovrano.”

⁴⁴ DIO 50, 371 E: “πάντα καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ πάθη τὰ φαῦλα καὶ βλαβερὰ Τυφῶνος ἔργα καὶ μέρη καὶ κινήματα.” “Tutto quel che è malvagio e dannoso – animali, piante, sentimenti – [è] opera e dominio e iniziati va di Tifone.”

⁴⁵ “Infatti, un solo grammo per sé non inclina il piatto ma se è aggiunto ad un peso che è già in equilibrio con un altro uguale, fa parte tutto dalla propria parte. Allo stesso modo uno starnuto, una voce o un simile segno [...] essendo di poco peso, non è in grado di spingere all'azione una mente posata, ma se questo rafforza un ragionamento che si oppone ad un altro, esso risolve la difficoltà, in quanto elimina l'equilibrio in modo da provocare il movimento e l'iniziativa”. Trad. Aloni.

che, collegandosi alla concezione dello starnuto quale segno premonitore per Socrate, emendava il trådito ἔφαρμόσει in οὐτό παρμώ ή.

Tale intervento, poi, si collega direttamente a quello operato dallo stesso Bernardakis per colmare la lacuna : μικρόν ἔστι. In tal modo quindi si dovrebbe tradurre «...così uno starnuto o un presagio o un qualche simile segno è piccolo e di poco peso per spingere all'azione una mente posata». L'infinito semplice (ἐπισπάσασθαι) con valore consecutivo non è stato tuttavia accettato da Corlu e Hani, che pur accogliendo il primo intervento di Bernardakis, colmano la lacuna secondo la congettura di von Arnim: *ouk oion te, mikron on* . Così facendo, Corlu traduce in questo modo: «de même un éternuement, un bruit ou un signe de ce genre n'est pas capable, petit et léger comme il est, d'attirer à l'action un esprit posé». La traduzione di Hani è assai simile a questa. Bernardakis, tuttavia, intervenendo su ἔφαρμόσει, non ne aveva inteso il reale valore nel passo in questione. D'altra parte, neppure Dübner, che non modificava il testo trådito né colmava la lacuna, era in grado di tradurre correttamente la frase: «ita omen, aliudve id genus signum leviusculum non percellit animum gravem aut ad agendum incitat». Anch'egli, infatti, presupponeva una negazione caduta nella lacuna. Il fatto, invece, è che, accettando così com'è il testo trådito, non bisogna pensare a una frase negativa, ma positiva. Nella lacuna saranno da intravedersi solamente altre aggettivazioni di σύμβολον che ne accentuavano la piccolezza. Il testo va dunque tradotto in tal modo: «...così un presagio, o un qualche simile segno [...] e di poco peso, sarà adatto a trascinare con sé una mente posata all'azione».

Nel racconto Simmia afferma, a proposito di questo presunto segno o voce, che più di una volta chiedendo a Socrate cosa in realtà lui sentisse quando il demone gli si rivolgeva, egli avrebbe risposto che si asteneva dal spiegare che tipo di segno avesse ricevuto perché i più erano soliti dargli dell'impostore, mentre pochi erano coloro che gli prestavano fede credendo che egli avesse sentito una voce divina. È interessante notare come in questo passaggio, il demone socratico non sembra essere legato a un segno di tipo uditivo o invisibile, contrariamente a quello che invece si ravvisa in Senofonte⁴⁶. Lo stesso Simmia precisa che "quando esaminavamo tra noi in privato la questione, congetturavamo che forse il demone di Socrate non era una visione ma la percezione di una visione o la comprensione di un discorso che lo raggiungeva in modo anormale".

Viene perciò sostenuto che quando si sostiene di aver sentito in sogno una voce è solo grazie all'immagine e alla comprensione di determinati discorsi che si crede di averla udita, in quanto in sogno non si ha la voce. Alla maggior parte degli individui però è preclusa la possibilità durante la veglia di conoscere come sono effettivamente le cose

⁴⁶ I *Memorabili* (*Apomnemoneumata Sokratous*) è la più importante opera di Senofonte dedicata alla figura di Socrate. Nel capitolo primo del libro I Senofonte sottopone a confutazione le accuse di empietà che hanno condotto a morte il filosofo, e si sofferma tra l'altro sulla natura del demone interiore che guidava Socrate: "Mi sono domandato tante volte con stupore con quali argomenti mai gli accusatori di Socrate seppero convincere gli Ateniesi che egli meritava la pena di morte per le sue colpe verso lo stato. Questa era infatti l'accusa contro di lui: Socrate è colpevole di non credere agli dèi riconosciuti dallo stato e di introdurre altre, nuove divinità; è colpevole anche di corrompere i giovani. Anzitutto dunque, quanto all'accusa che non credesse agli dèi riconosciuti dallo stato, di che prove mai si servirono? Giacché era risaputo che faceva spesso sacrifici in privato e presso gli altari comuni della città, né costituiva mistero il fatto che ricorresse alla divinazione. In effetti si era sparsa la voce che Socrate sosteneva di ricevere indicazioni dal demone; certo fu soprattutto sulla base di questo che lo accusarono di introdurre nuove divinità. Ma egli non introdusse niente di più insolito di quanto non facciano quelli che credono nella divinazione e interrogano il volo degli uccelli, gli oracoli, i presagi, i sacrifici. Essi presumono infatti non che gli uccelli o le persone incontrate per caso siano a conoscenza di quel che giova a chi li interroga, ma che essi siano lo strumento attraverso cui gli dèi rendono manifesto ciò, ed anch'egli credeva questo. Mentre però la maggioranza di costoro sostiene di essere distolta o incoraggiata all'azione dal volo degli uccelli e dalle persone che incontra, Socrate invece parlava sulla base di ciò che lui stesso aveva compreso: sosteneva appunto che era il demone a dargli indicazioni (...)". Senofonte, *Memorabili* a cura di A. Santoni, Milano, Rizzoli, 1994, libro I, cap. 1, p. 73.

e quali siano i segni che indicano presagi, pertanto i più possono giungere a conoscenze di questo tipo solo in sogno quando si presume non siano dominati dalle passioni come accade durante lo stato di veglia. La mente di Socrate invece era talmente pura e incontaminata che a lui accadeva che il demone gli si rivolgesse durante la veglia. Simmia espone la sua interpretazione del demone alla luce della particolarità della figura di Socrate, appena esposta. Simmia sostiene pertanto che la “voce” che Socrate affermava di sentire non fosse un vero suono ma più correttamente “una specie di voce”, cioè un discorso senza il tramite del linguaggio proveniente da un demone che aderiva e veniva recepito in modo intuitivo dalla mente di Socrate con il solo significato. Nelle parole di Simmia si intravede la posizione di Plutarco, tuttavia l'autore riconoscendo la complessità della definizione data esprime per mezzo del suo personaggio una similitudine in cui la voce “è paragonabile ad un colpo, in quanto l'anima quando conversiamo è costretta a percepire un discorso attraverso le orecchie, la mente della potenza superiore guida l'anima dotata (come quella socratica) raggiungendola con il pensato, poiché essa non ha bisogno del colpo della voce, e l'anima cede al dio che libera e tende nella stessa direzione gli impulsi, liberi dalla violenza di contrastanti passioni ...”.

Si precisa, alla luce di quanto preannunciato, come l'Egitto fa la sua comparsa anche nel *De Genio Socratis*, in relazione all'episodio della violazione della tomba di Alcmena presso Aliarto, ordinata dal re spartano Agesilao. Al momento dell'apertura del sepolcro, in luogo del corpo, erano stati trovati un sasso e alcuni altri oggetti, tra i quali una tavola di bronzo con un'iscrizione misteriosa, “che recava incise molte lettere, incredibile quanto antiche. [...] Il tipo dei caratteri era particolare e non greco,

assai simile a quello egiziano.”⁴⁷ Volendo conoscere il contenuto dello scritto, Agesilao si era rivolto al faraone, che a sua volta aveva affidato il difficile compito della decifrazione al più sapiente tra i sacerdoti, il profeta Conufi. ⁴⁸ Conufi, dopo essersi ritirato e aver letto per tre giorni caratteri di ogni tipo tratti da libri antichi [...] ci disse che l’iscrizione ordinava di tenere un agone dedicato alle Muse [...] e che il dio, aggiunse, con quella iscrizione consigliava e invitava i Greci a starsene tranquilli e in pace, gareggiando sempre in sapienza e cercando la giustizia con l’aiuto delle Muse e della ragione, avendo riposto le armi.

In Plutarco è molto forte la presenza della dimensione onirica e l’attenzione dedicata alla dicotomia veglia-sonno al fine di comprendere quale sia l’effettiva funzione e collocazione del demone di Socrate. Dodds colloca Plutarco come erede di una più ampia tradizione di intellettuali che hanno cercato di interpretare i sogni e i segni in maniera razionale, e tra questi annovera Eraclito che ha posto le basi della dicotomia veglia-sonno in quanto ha sostenuto che nel sonno l’uomo si ritirava nel suo mondo sancendo la purezza delle esperienze oniriche in quanto scevre da qualsiasi possibilità di mistificazione, Artabano il quale ha osservato una stretta correlazione tra le due fasi sostenendo che i sogni siano per lo più indotti dalle paure che ci accompagnano nello stato di veglia, il Timeo platonico in cui è offerta una spiegazione “fisiologica” dei sogni e in cui si asserisce che essi sarebbero prodotti dall’intuito dell’anima razionale, ma sarebbero percepiti dall’anima irrazionale come immagini riflesse sulla superficie del fegato e per questo avrebbero un’oscura natura simbolica

⁴⁷ De Genio Socratis 5, 577 F: “ἐπάνω δὲ τοῦ μὲν ἡματος ἔκειτο πίναξ χαλκοῦ ὃς ἔχων γράμματα πολλὰ θύλασσαν τὸν ὡς παμπάλαια [...] ἰδίος τις ὁ τύπος καὶ βαρβαρικὸς τῶν χαρακτῆρων ἐμφερὲς στατος Αἰγυπτίους.”

⁴⁸ De genio Socratis 7, 578 F- 579 A: “πρὸς ἑαυτὸν δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀναλεξάμενος βιβλίων τῶν πάλαιων παντοδαπὸν ὃς χαρακτῆρας [...] πρὸς ἡμᾶς ἔφρασεν, ὡς Μούσαις ἀγῶνα συντελεῖσθαι κελεύει τὰ γράμματα, [...] ὑφηγεῖσθαι μέντοι καὶ παραινεῖν τοῖς Ἕλλησι διὰ τῶν γραμμάτων τὸν θεὸν ἄγειν σχολὴν καὶ εἰρήνην διὰ φιλοσοφίας ἀγωνιζομένους ἀεὶ, Μούσαις καὶ λόγῳ διακρινομένους περὶ τῶν δικαίων τὰ ὅλα καταθῆντας.” 51 G. L. Huxley, Early Sparta, London-Cambridge Mass., Faber and Faber, 1962, pp. 67-69.

incomprensibile senza una appropriata interpretazione, ancora Aristotele che tratta la questione da un punto di vista prettamente razionale negando totalmente l'esistenza di sogni e segni divini⁴⁹. Se tuttavia è vero che molta influenza su Plutarco proviene da questa matrice razionalistica, c'è un'altra prospettiva che risulta molto preponderante nel pensatore e che contribuisce a plasmare la sua dottrina sul demone: il pitagorismo.

La figura che incarna le posizioni pitagoriche nell'opera è il personaggio di Epaminonda.

Il pitagorismo emerge soprattutto nel discorso di Teanore che si conclude con una interessante affermazione sui demoni. Egli sostiene che la voce che ha udito e rivelato che il corpo di Liside era stato sepolto dai suoi amici seguendo il rito di sepoltura dei pitagorici e che pertanto la sua anima dopo la morte, sarebbe entrata in un altro ciclo vitale accompagnata da un altro demone per vivere nuovamente. Secondo la concezione pitagorica infatti l'anima dopo la morte si separa dal corpo e dal demone che durante la vita l'aveva assistita, ed entra in un nuovo ciclo vitale seguendo un demone diverso da quello che gli era stato assegnato in sorte in vita⁵⁰. Teanore sembra infatti sostenere sia che dal momento che l'anima di Liside aveva ricevuto il rito pitagorico poteva rinascere a nuova vita, ma al contempo che Epaminonda che aveva partecipato alla sepoltura conoscesse bene i riti pitagorici per applicarli al corpo di Liside. Con molta probabilità Epaminonda nella sua vita era guidato dal medesimo demone, infatti ribadisce Teanore "innumerevoli sono le strade della vita, poche quelle in cui i demoni guidano gli uomini".

⁴⁹ Eric Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, pp.163-168; Platone, *Timeo* 71 a-e.

⁵⁰ Si rinvia anche al *Fedone* platonico 107 E, dialogo in cui tale concezione dell'anima dopo la morte viene ripresa e spiegata:

Sostenitore della presenza di dottrine pitagoriche nello scritto plutarcheo è soprattutto Antonio Aloni⁵¹, il quale individua a sostegno della dottrina pitagorica in Plutarco moltissime espressioni che rimandano al linguaggio di Pitagora: *τρόπο βίων* (le strade della vita), la definizione di Liside come *κῆνος νῆρ*, secondo l'appellativo attribuito a Pitagora dopo la sua morte e nel capitolo 23 sarà Epaminonda ad essere definito da Teanore "uomo divino", secondo l'appellativo attribuito a Pitagora in vita.

Plutarco offre nel racconto un esempio concreto in cui si realizza l'azione di questo misterioso segno che corrisponde al demone e ne offre un particolare resoconto nel cosiddetto mito di Timarco. Timarco, giovane coraggioso e amante della filosofia, desiderava conoscere la potenza del demone di Socrate.

Secondo il mito Timarco⁵² scende in una buia grotta e rimane lì per compiere i riti opportuni due notti, durante le quali ha una visione dell'oltremondo e comprende i

⁵¹ A. Aloni, *La forma letteraria del De Genio Socratis di Plutarco*, in ACME 33, 1980, p. 68. Aloni interpreta le pagine plutarchee riconoscendo che Epaminonda fosse guidato dallo stesso demone dei pitagorici e che fosse ispirato ai medesimi principi del maestro Pitagora, così da interpretare tutto il processo come una sorta di cooptazione di Epaminonda nella setta pitagorica; Del Corno afferma altresì che Epaminonda in quanto uomo divino potrebbe essere giudicato come la seconda ipostasi di Socrate. Entrambi avrebbero infatti caratteristiche comuni quali, ambire a possedere la virtù, disprezzo per i beni materiali ed esaltazione della vita contemplativa. Epaminonda, sottolinea Del Corno, rifiuta l'oro che Teanore voleva offrirgli per risarcirlo delle spese sostenute per il mantenimento di Liside nella vecchiaia e afferma "ciò che si manifesta a me fin da fanciullo è come una voce che, allorchè si manifesta, mi dissuade sempre dal fare quello che sono sul punto di fare e invece non mi incita mai a fare qualcosa". Secondo una interpretazione delle linee il segno divino sarebbe solamente un freno all'azione e non un monito ad agire nella giusta direzione. Del Corno sembra interpretare il demone di Socrate come solamente un "freno" all'agire, tuttavia a me sembra ravvisabile in Plutarco una doppia concezione che intende il demone come voce divina preclusa ai più che sia insieme "freno" nella pratica delle passioni e negli appetiti e "spinta" all'azione virtuosa.

⁵² Timarco racconta che una volta sceso nel recesso dell'oracolo, in un primo momento si trovò immerso in una profonda oscurità, poi si sdraiò e si mise a pregare e da quel momento racconta di non aver avuto più cognizione se stesse sognando o se fosse sveglio. All'improvviso sentì un forte rumore ed ebbe la sensazione che qualcosa lo colpisse in testa, come se le suture del cranio si aprissero per permettere all'anima di uscire e di liberarsi dal corpo. Aprendo gli occhi non vedeva più le realtà sensibili presenti sulla terra ma tante isole di forma uguale e perfettamente circolare, che muovendosi secondo un ritmo stabilito e uguale producevano un suono armonico e melodioso. Il mito è colmo di riferimenti pitagorici, si ravvisa la connessione tra l'armonia del suono e la dolcezza del movimento come se si trattasse di una danza armonica, ancora il riferimento sembra essere la teoria

misteri della reincarnazione. Il mito è fondamentale perché rivela anche la concezione dell'autore e i rimandi presenti in Plutarco di Platone.

Infine, per concludere la trattazione dei testi cui si fa riferimento al demone si riporta quanto affermato nelle *Vite parallele*, in cui si incontrano casi in cui il demone interviene nelle vicende umane, gli esempi più noti sono quelli della vita di Antonio nella quale Plutarco introduce il demone di Antonio che trema davanti a quello di Ottaviano e quello della Vita di Cesare ove un demone conduce Cesare alla morte davanti alla statua di Pompeo.

platonica della “musica delle sfere” che ha una origine anche pitagorica. Tornando a Platone è la vicinanza tra il passo plutarcheo e il Libro X (617 B) della Repubblica a colpire di più in quanto Platone sostiene che “il fuso girava sulle ginocchia della Necessità, in alto su ognuno dei suoi cerchi si muoveva una Sirena, trascinata da moto circolare. Ciascuna emetteva una sola voce, di un solo tono, così che da tutte otto risultava una sola armonia”. Secondo Del Corno, in *Plutarchus, Du Destin. Le démon de Socrate. De exil. Consolation à sa femme*, a cura di Jean Hani, *Les Belles Lettres*, Paris 1980. Dario del Corno, introduzione e note al *De Genio Socratis*, che segue l'interpretazione proposta da Jean Hani, la corrente che riporta Timarco nel racconto rappresenta l'equatore celeste e pertanto le isole sarebbero i pianeti. Timarco parlando di luoghi in cui il mare era più profondo ed altri in cui c'erano fondali bassi allude probabilmente alla zona situata al di sotto della luna. Ancora, il moto delle isole/pianeti viene paragonato ad una spirale. Nel *Timeo* (39 A-B) Platone riporta che il movimento dei pianeti assomiglia ad una spirale, affermando “ per il moto dell'identico gli astri girano cos' velocemente che sembrano essere raggiunti da quelli che giravano più lentamente (...), infatti il moto dell'identico, avvolge tutte le orbite in forma di spirale perché i pianeti procedevano per due vie diverse in senso contrario simultaneamente, così i pianeti che si allontanavano più lentamente adesso che il moto è veloce risultano vicinissimi”. Platone, *Repubblica* X,617 B.

2. La demonologia di Apuleio e il *De Deo Socratis*.

Il *De Deo Socratis*⁵³ è un'opera di difficile interpretazione, già dal titolo scaturiscono una serie di interrogativi: perché il Madaurese per indicare il demone di Socrate utilizza il termine *Deus* e non *Genio* come fa Plutarco o direttamente demone? Una probabile spiegazione potrebbe essere quella che specifica che Apuleio non utilizza il termine *Genio* in quanto il demone di Socrate appartiene a quella categoria di demoni puri che non sono mai stati contaminati dal contatto con il corporeo⁵⁴.

Una spiegazione ugualmente plausibile può essere la seguente: Apuleio certamente intende i demoni come esseri divini se pure di grado inferiore agli dei che hanno la funzione di intermediari tra questi e gli uomini, è pertanto probabile che l'utilizzo del termine *deus* sia stata causato dal fatto che era una parola certamente più familiare nel linguaggio del pubblico romano a cui si rivolgeva, un pubblico che dobbiamo ricordare non è più greco e non conosce la demonologia antica greca.

Nel *De Deo* Apuleio distingue tra diversi tipi di divinità: vi sono dei visibili quali la luna, il sole, gli astri, le cinque stelle e i dodici dei della tradizione ma questi dei sono lontani dalle faccende umane; viceversa nelle *Metamorfosi* l'autore ci presenta una Venera arrabbiata e capace di provare addirittura invidia:

⁵³ Nel *De Deo* Apuleio compie una articolata classificazione dei demoni. F. Andreas in *Die Engellehre der griechische-römischen Dämonologie* afferma che l'opera di Apuleio rappresenta una sintesi completa, organica e dettagliata della storia della demonologia e a suo avviso il *De Deo* si può considerare superiore rispetto a tutti gli altri trattati di demonologia. Beaujeu aggiunge che esso è una specie di manuale di ciò che un uomo illuminato deve sapere dei demoni, più conciso e sistematico del *De Genio* di Plutarco e più elegante e ricco delle *Dissertationes* di Massimo di Tiro. Prisciano nel suo *Istitutio de arte grammatica* lo definisce un dialogo perché spesso Apuleio si rivolge al lettore. J. Beaujeu, Apulee, *Opusculs philosophiques et fragments*, Les Belles Lettres, Paris, 1973, p. 203.

⁵⁴ Nel capitolo XVII Apuleio afferma che non bisogna meravigliarsi se Socrate che era il più sapiente abbia conosciuto il suo demone personale durante la vita, ed utilizza il termine "dio" al posto di "demone": Igitur mirum, si Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognomi et coluit.

Io antica madre della natura, io origine degli elementi, io nutrice dell'universo sono ridotta a dividere con una fanciulla mortale i miei onori divini. Il mio nome, celebrato nel cielo, è ora profanato da terrene sozzure⁵⁵.

Una tale rappresentazione rievoca l'anima plotiniana, una volta scesa nel sensibile che necessita di far ritorno alla sua cara patria. Come nel *De Platone et eius dogmate* anche nel *De Genio* Apuleio fa riferimento ad un dio supremo ed inafferrabile:

“Signore di tutte le cose, sciolto da ogni vincolo del patire e dell'agire, mai costretto all'esercizio di qualche funzione.”⁵⁶

Apuleio definisce i demoni come abitatori dell'aria: i generi degli esseri animati, per parte loro, sono divisi in quattro specie, di cui l'una ha la natura del fuoco, tale quale noi vediamo nel sole, la luna e gli altri astri, la seconda è natura aerea, questa Platone la chiama anche specie dei demoni, la terza è composta di acqua e terra. La natura mediana dei demoni dipende pertanto anche dal luogo che si trovano ad abitare, il loro stesso corpo è composto da nubi così da rimanere a metà, sopra la terra ma al di sotto del cielo.

Il loro corpo è quindi simile a quello di cui sono composte le nubi⁵⁷.

⁵⁵ *Metamorfosi* IV 30.

⁵⁶ *De Genio* III 124.

⁵⁷ Nell'VIII capitolo del *De deo Socratis* Apuleio fa una personale rielaborazione dell'argomento che riguarda la residenza dei demoni nell'aria e, ricorrendo all'autorità di Aristotele, senza offendere il suo autorevole maestro Platone, dichiara che “...sintque propria animalia terrarum, aquarum, flammarum, ..., praeterea cum totiuga sidera, ut iam prius dictum est, sursum in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore, compareant, cur hoc solum quartum elementum aeris, quod tanto spatio intersitum est, cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur...?” Egli dichiarava dunque che tutti gli elementi, fuoco compreso, hanno i loro animali che li popolano, così l'aria ha i suoi esseri, i demoni che hanno sede nelle nubi e nel cielo. Essi hanno una caratteristica peculiare: sono invisibili, perchè formati dalla parte più pura dell'aria, ma non incorporei. Essi hanno un corpo, dunque,

Va precisato che a differenza di Platone Apuleio attribuisce ai demoni l'esser immortali, già si è esaminato come Plutarco su questa specifica questione sospendesse il giudizio.

La tripartizione presente nello scritto di Apuleio è perciò la seguente: esistono dei demoni anima, che vanno ad identificare quelle anime che sono ancora legate al corpo; anime libere perché precedentemente legate al corpo e infine anime pure che non hanno avuto contatti materiali. Questa suddivisione si differenzia da quella platonica perché mentre per Apuleio tra le prime due categorie di anime non vi è una notevole differenza, Platone raggruppa i demoni- anima in una sola categoria dalla quale si differenziano i demoni intesi come semidei e il demone di Socrate, il quale fa parte di un'ulteriore categoria.

Certamente il motivo dell'anima legata al corpo è un motivo platonico, nel *Timeo* leggiamo:

come tutti gli altri esseri distribuiti nel cosmo e non nascono "ex hac faeculenta nubecula et umida caligine conglobata, sicuti nubium genus est", ma si formano "ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento coalita eoque nemini hominum temere visibilia, nisi divinitus speciem sui offerant". A questo proposito, Apuleio, rifacendosi agli epicurei e agli stoici, parla dell'equilibrio tra la potenza ascensionale degli elementi leggeri e la pesantezza che fa discendere le sostanze pesanti, e la conclusione è che la sostanza dei demoni è fatta di aria purissima, a differenza delle nuvole che sono fatte di aria umida. Quanto alla loro essenza e costituzione, i demoni non sono nè pesanti come gli esseri della terra, nè leggeri come quelli dell'aria, ma hanno una natura mista, intermedia "terrena nequaquam – devertant enim pondere – sed nec flammida, ne sursum versus calore rapiantur....- Habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna inscendant et aliquid levitatis, ne ad inferna praecipitentur." Vengono paragonati alle nubi che "pendule et mobiles huc atque illuc vi ce navium in aeris pelago ventis gubernantur". Nei primi due capitoli del *De deo Socratis* si parlava della superiore natura divina, nel decimo si parla della sottigliezza della natura demonica ed Apuleio si lancia in una descrizione di nubi levantisi e trascorrenti per cielo o addensate intorno alle montagne, che sembra il commento dei versi 96-98 del VI libro del *De rerum natura* di Lucrezio.

“Colui che si è dato cura all’amore della conoscenza e dei pensieri veri, e ha esercitato soprattutto in sé soprattutto queste cose, è veramente necessario che qualora egli raggiunga la verità, pensi cose immortali e divine e che nella misura in cui la natura umana possa aver parte all’immortalità, non venga a mancare di nessuna parte”.

Sicuramente è Platone l’autore che maggiormente ha influenzato Apuleio, si riportano pertanto dei riferimenti utilizzati dall’autore del *De Genio*:

Critone 44 a-b in riferimento al momento descritto in cui Socrate riceve in sogno un messaggio premonitore che gli preannuncia la morte:

“Durante il sonno mi pareva si avvicinasse a me una donna bella, di maestoso aspetto, vestita di bianco che mi chiamasse e mi dicesse O Socrate, nel terzo giorno da questo, alla fertile Ftia tu giungerai”.

Fedone 60 e-61 a: in cui Socrate spiega perché durante i giorni di prigionia che precedevano l’esecuzione si fosse cimentato a mettere in versi le favole di Esopo e l’inno di Apollo:

“Ho composto queste poesie per mettere alla prova certi sogni e intendere che cosa volessero dire, infatti nella mia vita passata, mi capitò spesso, di sognare il medesimo sogno ora sotto una forma ora sotto un’altra, che mi ripeteva sempre la medesima cosa: Socrate, componi e pratica musica”.

A differenza del *De Platone*, qui Apuleio più che descrivere l’universo, lo contempla e parla di “quos quidem deos celites partim visu usurpamus, alios intellectu

vestigamus”e, tutto preso dal fascino di uno spettacolo ineffabile, inneggia agli astri, al sole ed alla luna tacita e misteriosa, “lunamque, solis aemulam, noctis decus”. Quindi, procede ad una contrapposizione netta tra gli esseri divini, sereni e imperturbabili, e quelli terreni, isolati e privi di assistenza divina. Questi non riescono ad elevarsi verso il cielo, ma, seguendo i loro istinti, rimangono immersi nella terra, per cui è un urgente bisogno dello spirito di Apuleio quello di non ignorare la possibilità che esistano degli esseri intermedi che facciano da ponte, da legame tra il divino e l'umano, i quali siano preposti a sollevare gli uomini dalla loro meschina dimensione, verso la serena felicità del cielo:

“inter terricolas caelicolasque vectores hinc precum inde donorum, qui ultro cito portant hinc petitiones inde suppetitas ceu quidam utriusque interpretes et salutigeri”.

Così lo scrittore colma il vuoto tra il livello divino e quello umano. Apuleio insiste sull'idea che gli uomini “moribundis membris, levibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiis corporibus, dissimilis moribus, similibus erroibus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales,....tarda sapientia, cita morte, querula vita, terras incolunt” e ribatte costantemente che l'uomo posto tra empietà e la superstizione, se può elevarsi verso il cielo, troppo più spesso si inabissa nelle tenebre della terra, a seconda della ratio che segue o della disciplina che pratica.

Solo qualche privilegiato, il saggio, il filosofo la cui natura virtuosa simile a quella di Dio, è superiore alla natura degli uomini comuni, è capace di realizzare pienamente una vita tale da permettere di raggiungere la divinità con l'intelletto. Infatti:

“... cur ergo nunc dicere exordiar, cum plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum

maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendere, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum internicare?”

Del carattere morale dei demoni ci parla per primo Senocrate che ha ideato il simbolo dei triangoli per far comprendere la situazione dei demoni in rapporto agli dei e agli uomini: questi ultimi sono rappresentati dal triangolo scaleno, gli dei dal triangolo equilatero, i demoni hanno per insegna l'isoscele. Apuleio dice che i turbamenti dell'anima, quali l'odio, l'amore, l'ira, la pietà, di cui demoni non sono esenti, li rendono uguali agli uomini, come loro “ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur.....”.

D'altra parte sono eterni come gli dei, anche se di natura inferiore; ma poichè sono sottoposti alle stesse nostre passioni, differiscono dagli dei che sono sereni ed impassibili. Infatti caratteristica tipica della divinità è *l'aequabilitas*.

La *medietas*, ossia la condizione di esseri intermedi è la caratteristica specifica dei demoni, chiaramente connessa alla precipua funzione di stabilire un contatto tra gli dei immortali e gli uomini. La *medietas* dei demoni è collegata all'idea secondo cui la loro dimora, l'aria, è intermedia, posta cioè tra il cielo e la terra. Questo collegamento è un punto fisso nella dottrina demonologica apuleiana. Per Apuleio la dimora intermedia è in un certo senso causa della natura intermedia dei demoni.

“Sunt enim inter nos ac deos ut loco religionis, ita ingenio mentis intersiti, habentes comunem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem”.

I demoni risultano da tre componenti: il corpo aereo, l'anima patibile, il nous cioè la facoltà razionale. Questa tripartizione della loro natura costituisce la base per il parallelismo tra i daimones e gli stessi uomini che sono anch'essi animali dotati di un corpo. La “patibilità” dei demoni porterà Apuleio ad affermare che l'anima dell'uomo è un daimon e, anche se distinguerà una categoria superiore ai daimones, rimane il dato della passionalità, caratteristica questa che aggancia i daimones a livello inferiore, mentre l'altra caratteristica, l'eternità li aggancia a livello superiore, quello degli dei sublimi ed impassibili.

III. La demonologia in Plotino e il trattato III 4 [15]

I. Il moto dell'anima

Alcune cose vengono ad essere rimanendo immobili, mentre l'anima, si è detto, genera tramite il movimento sia la sensazione che è proprietà di una ipostasi sia la natura che si ritrova fin nelle piante. Anche quando è in noi, infatti, l'anima ha la natura vegetativa, ma quando invece viene ad essere nelle piante, essa domina perché è sola. Dunque non genera nulla questa natura? Genera qualcosa di completamente diverso da sé: infatti nulla ha vita dopo essa, ma il suo generato è privo di vita. Come dunque? Come tutto quello che era generato prima di ciò [di questa natura] è stato generato privo di forma ed ha preso forma nel momento in cui si è rivolto verso il principio generatore, quasi come essendone stato allevato, così ciò che è stato generato da questa natura non è più una forma d'anima -infatti non ha vita- ma è qualcosa di totalmente indeterminato. Se infatti anche nelle realtà precedenti vi era indeterminazione, si trattava però di indeterminazione nella forma, e non era pertanto un'indeterminazione totale, ma era volta alla sua compiutezza, adesso ciò di cui si parla è invece un'indeterminazione completa. Perfezionatasi, diventa corpo ricevendo quella forma che è adatta alla sua potenzialità, ricettacolo del generante e del nutriente: e questo solo nel corpo [la forma] è l'ultima traccia delle cose superiori nell'estremo delle cose inferiori.

Commento

L'incipit del trattato fa riferimento alla generazione da parte dell'Uno dell'Intelletto e da parte di quest'ultimo dell'Anima. L'Uno è una causa generatrice ma al tempo

stesso è privo di ogni attività che comporti movimento, in quanto se non ne fosse esente sarebbe compromessa la sua assoluta semplicità. L'Uno allora genera l'Intelletto restando immobile. È per sovrabbondanza che dall'Uno procede ogni grado di realtà derivato, anche se non procede immediatamente l'Intelletto ma, come Plotino afferma in VI 7 [38], 17.14-15, una attività illimitata e secondaria, definita “vita indeterminata”. Questa “vita” diviene Intelletto in un secondo momento e cioè solo quando si rivolge all'Uno. Nel dire che l'Intelletto “si rivolge” all'Uno solo in un momento successivo Plotino non vuole dire che il processo di generazione dell'Intelletto implichi una successione temporale, perché, come precisa in III 7 [45], 11 il tempo nasce solo a livello dell'ipostasi dell'Anima⁵⁸.

Armstrong legge le “fasi” distinte della generazione dell'Intelletto in modo tale che esse non siano intese come pluralità di momenti in un arco temporale, anche se non manca di sottolineare che “svuotare le descrizioni plotiniane del loro aspetto processuale significa anche privarle di gran parte del loro contenuto”⁵⁹. Per comprendere in che modo l'Uno non subisca mutamento nella generazione dell'Intelletto occorre riferirsi alla teoria della doppia attività esplicitata in V 4 [7], 1.20-24 secondo la quale l'atto esterno dipende sempre dall'atto interno che resta però privo di affezioni.

Nel trattato *Sulle tre ipostasi che sono principi* si fa riferimento ad una “conversione verso qualcosa” e l'Intelletto è il frutto di ciò. Nel testo greco ad indicare il moto descritto dall'espressione “volgersi verso” si ritrova l'avverbio greco πρὸς che in

⁵⁸ Cfr. III 7 [45], 11.20-29: “Vita immutabile, tutta intera, completamente stabile e ferma nell'Uno e rivolta all'Uno. Non c'era ancora il tempo o almeno non c'era per gli esseri intellegibili poiché esso sarà generato per opera del pensiero e della natura di ciò che viene dopo [Anima]. E poiché questi esseri rimangono in se stessi in una quiete assoluta, si deve chiedere all'anima come esso sia nato, essendo questa una potenza inquieta che voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intellegibile e non sopportava che l'essere intellegibile le fosse presentato tutto insieme”. Trad.mia.

⁵⁹ Cfr. Armstrong, *Eternity, Life and Movement in Plotinus' Account of Nous*, cit.p. 190.

italiano si traduce con “verso qualcosa”. L’avverbio greco si rintraccia sia a riga 18 del paragrafo 6 del trattato *Sulle tre ipostasi che sono principi* sia a linea 6 di paragrafo 7 dello stesso trattato ed in entrambi i passi πρὸς è seguito da *auto*. Tale termine se inteso come pronome dimostrativo implica che il soggetto della conversione è l’Intelletto che si rivolge verso l’Uno, se lo si legge come *hautō* riflessivo il soggetto della conversione è l’Uno che genera l’Intelletto rivolgendosi verso sé.

Schwyzzer ammette la possibilità di entrambe le interpretazioni⁶⁰. Hadot invece preferisce interpretare *hautō* come riflessivo e attribuire pertanto all’Uno una conversione verso di sé.⁶¹ Sicuramente la tesi che l’Uno produca rimanendo immobile crea problemi di interpretazione, perché è difficile comprendere come dall’Uno che non è Essere e non è Pensiero si generano invece l’Essere e l’Intelletto. E ancora, ipotizzando che l’Intelletto si generi dopo essersi rivolto all’Uno, ci si chiede come possa “vedere” nell’Uno la fonte della propria origine, se ancora non “esiste” in quanto Intelletto.

Una lettura corretta dell’attività generatrice dei principi metafisici consiste nell’interpretare l’azione di Uno e Nous non come il frutto di una deliberazione razionale, ma come l’effetto della loro stessa natura.

Infatti in V 2 [11], 1.12-18 si afferma che “lo stare rivolto all’Uno creò l’Essere mentre la visione dell’Uno creò l’Intelletto, e poiché era rivolto all’Uno per poterlo vedere divenne insieme Essere e Intelletto. Simile all’Uno crea allo stesso modo e procede dalla sostanza dell’Intelletto l’attività dell’Anima, la quale diviene mentre

⁶⁰ H.R. Schwyzzer, *Corrigenda ad Plotini Textum*, “Museum Helveticum” 44, (1987), pp. 252-270.

⁶¹ Cfr. P. Hadot, recensione di Plotini Opera, II, a cura di P. Henry e H.R. Schwyzzer, Paris 1959.

l'Intelletto resta immobile e anche l'Intelletto infatti diviene mentre ciò che lo procede resta immobile". Naturalmente il motivo per cui Plotino descriva la natura delle cause non solo come "modelli", esemplari di cui le cose sensibili sono copie, ma anche come vere e proprie cause, in grado di generare per la propria sovrabbondanza qualcosa che sia altro da loro, deve essere spiegato.

Gerson ha cercato di individuare i precedenti che avrebbero potuto ispirare la dottrina plotiniana, individuandoli nella *Repubblica* e soprattutto nell'idea del Bene (VI 509B), nel *Timeo* e nella nozione del Demiurgo presentata a 29E, nel *Simposio* relativamente al principio secondo cui il possesso del Bello in sé produce la bellezza in altro (212 A-B). Successivamente attenzione al *Fedro* 245 C-D è stata posta da Emilsson.⁶²

La particolarità della terza ipostasi è il suo combinare il carattere di una realtà intellegibile con la capacità di unificare ciò che è materiale e di dargli l'Essere. Ecco che l'Anima del mondo è il principio causale e formatore del mondo fisico. Facendo riferimento ad un'Anima del mondo ci si collega alla distinzione presente in Blumenthal⁶³ di diversi livelli dell'anima anche se tale distinzione non va intesa come se ci fossero diverse parti nell'anima. Secondo lo studioso si tratta di diverse funzioni dell'unica e complessiva ipostasi dell'Anima che si esplica come: Anima in sé stessa, principio immobile che deriva dall'Intelletto, Anima del mondo e Anima individuale.

Le linee 1-3 trattano della produzione da parte dell'Anima di φύσις e sensazione. L'Anima possiede infatti due movimenti: un primo in cui si rivolge al Nous e da ciò trae la sua origine e un secondo movimento in cui si rivolge verso la direzione

⁶² Cfr. Emilsson E. K., *Cognition and Its Object*, in Gerson (a cura di), *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 217-49.

⁶³ Cfr. Blumenthal H., *Soul, World Soul, and Individual Soul in Plotinus*, in P.M. Schuhl, P. Hadot, *Le Néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, pp. 55-66.

opposta. Da quest'ultimo moto scaturisce un'immagine dell'Anima che è descritta a l. 3 con i termini di “natura” e “sensazione”. Sia la sensazione che la natura sono pertanto parti dell'Anima e non sono da essa separate.

Confrontando l. 2-3 di III 4 [15] con l. 2-19 di V 2 [11] si comprende come l'avverbio *ano* riferito all'Anima voglia distinguerla dall'*eidolon* di linea 21 che è un'immagine inferiore generata dalla stessa Anima. L'*eidolon* cui ci si riferisce è un'immagine dell'Anima e precisamente identifica la sensazione e la natura di l.3 di III 4 [15]. Ancora il *ποιησαμένη* di l. 26 in V 2 [11] appare riferirsi a ciò che viene generato da questa immagine dell'Anima e cioè al cosmo sensibile. Natura e sensazione corrispondono alle due facoltà della parte inferiore dell'Anima del mondo, che, non volgendo lo sguardo al Nous ma verso un'opposta direzione, le genera come proprie immagini.

Il trattato V 2 [11] è chiarificatore del fatto che pur essendo l'Anima del mondo ad occuparsi della produzione dell'universo sensibile non per questo, come ricordato da Blumenthal, bisogna concepire l'Anima del mondo separata dall'Anima come ipostasi; anzi, le due coincidono. Pertanto quando in III 4 [15].2-3 si legge: “l'Anima genera muovendosi sia la natura che la sensazione” dobbiamo, alla luce di quanto esposto in V 2 [11] 1.19, considerare l'Anima citata come l'Anima del mondo, che equivale all'Anima in quanto ipostasi. Le linee 24-28 di V 2[11] esplicitano quanto manca in III 4 [15] e cioè che l'Anima universale non è tutta nelle piante ma vi diviene presente in quanto è proceduta verso il basso sino ad un punto tale da aver generato un essere diverso da essa e che sta in sé.

Ciò a cui si fa riferimento in V 2 [11] con l'espressione *τὸ κάτω ὑπόστασιν ποιησαμένη* cioè “procedendo verso il basso ha generato un'ipostasi” è la sensazione, intesa come caratteristica del mondo sensibile.

La natura è l'ultimo principio capace di produrre che si incontra nell'universo. Nel secondo capitolo del trattato III 8 [30] *Sulla natura, la contemplazione e l'Uno*, Plotino afferma che la natura in quanto principio razionale [logos] l. 29-32 in III 8 [30] 2.29-32 produce quale sua creatura un altro principio razionale che dà qualcosa al sostrato: ma questo principio che si mostra nella forma sensibile dei corpi è ultimo e come “morto”, in quanto non è più capace di produrre a sua volta un altro principio razionale.

La natura produce la “forma” dei corpi e dato che la forma è l'ultimo prodotto razionale la natura viene detta “ultimo produttore”. La forma dei corpi è infatti diversa dai principi razionali che costituiscono la natura, infatti in IV 4 [28] 14. 8-10 si legge: “la forma donata a ciò che è stato modellato deve essere considerata come un'altra forma distinta dalla natura stessa⁶⁴”.

Anche in I 8 [51] 8.13-16 viene ribadito che “le forme nella materia non sono le stesse quali sarebbero se esistessero in se stesse, ma sono principi razionali nella materia, che si corrompono dentro la materia e sono contagiati dalla sua natura”. Emerge non una condanna totale del mondo fisico, anzi sembrerebbe più idoneo leggere tale descrizione del mondo sensibile come l'affermazione che esso è incapace di essere una causa autentica, come invece sono i principi intellegibili.

Plotino, quando dichiara che dopo questa natura il prodotto della sua generazione è privo di vita, sostiene che i corpi non sono capaci di generare un grado successivo di

⁶⁴ In riferimento alla ripresa da parte di Plotino della nozione platonica di immagine e del suo significato, cf. GUIDELLI (1999), pp. 105-106. La studiosa analizza l'uso plotiniano della relazione immagine-modello, in riferimento alla concezione plotiniana del bello, individuando nell'uso del termine “immagine” l'intento plotiniano di sottolineare la dipendenza della realtà sensibile da quella intelligibile ed, inoltre, la sua somiglianza «per quanto le è possibile» al modello. Guidelli afferma che in Plotino ci sarebbe un uso più consapevole e più frequente della nozione di immagine e ciò troverebbe giustificazione nell'utilizzo dei termini greci *eijkwn* e *a[galma*, in sostituzione del termine *ei[dwlon* «che già per Platone indicava una somiglianza illusoria dell'immagine con l'originale»

realtà attraverso la loro natura; affermando altresì che il livello nel quale essi si situano non include cause vere a differenza di quanto era proprio degli esseri superiori, così ribadisce la lontananza e la distinzione tra mondo sensibile e intellegibile.

Nel sistema plotiniano, invece, emerge con forza l'esigenza di porre all'interno dell'essere una concezione gradualistica e gerarchica⁶⁵, ossia non soltanto di assumere la presenza all'interno della realtà di specie differenti, ma di voler chiarire il significato di questa differenza e il perché una specie sia ontologicamente superiore ad un'altra.

È utile soffermarsi sulle linee 8-14 di III 4 [15] perché introducono un concetto fondamentale della filosofia plotiniana, cioè il concetto di materia.

[...]Come dunque? Come tutto quello che era generato prima di ciò [di questa natura] è stato generato privo di forma ed ha preso forma nel momento in cui si è rivolto verso il principio generatore, quasi come essendone stato allevato, così ciò che è stato generato da questa natura non è ancora una forma d'anima -infatti non ha ancora vita- ma è qualcosa di totalmente indeterminato. Se infatti anche nelle realtà precedenti vi era indeterminazione, si trattava però di indeterminazione nella forma, e non era pertanto un'indeterminazione totale, ma era volta alla sua compiutezza, adesso ciò di cui si parla è invece un'indeterminazione completa[...]

⁶⁵ Riguardo alla concezione plotiniana di una struttura gerarchica dell'essere, cf. O' MEARA (1975), il quale analizza la relazione sussistente tra la realtà intelligibile e quella sensibile, affermando che: «l'intelligibile possiede l'être dans la mesure la plus grande et la plus vraie, tandis que l'être du sensible n'est qu'un être imitatif». L'autore sottolinea come in Plotino non si possa parlare né di un'opposizione, né di una dualità tra le due nature, ma, piuttosto, di una relazione gerarchica, che tende a porre a confronto il mondo sensibile e quello intelligibile, l'essere vero e autentico, e la sua immagine, che riceve una forma inferiore all'essere intelligibile. Cf. O' MEARA (1975), pp. 96-99.

La materia è l'ultimo grado nella processione delle realtà che prende origine dall'Uno. Definendo la materia come indeterminazione totale Plotino nel passo in esame la connota come non essere. Essa è non essere e indeterminazione totale perché incapace di generare alcunché e dunque priva di qualsiasi azione causale. Pertanto non appare corretto affermare che le forme sensibili sono nella materia come se si volesse alludere ad una qualche "informazione" della stessa da parte dell'Anima, perché dalla descrizione di queste linee la materia risulta incapace di accogliere le forme sensibili.

In III 6 [26], 9 il rapporto che sussiste tra le forme sensibili e la materia è paragonato alle forme di oggetti sensibili che appaiono riflesse in uno specchio: "infatti sono immagini anche quelle che sono nella materia e questa è ancor più impassibile di uno specchio. Penetrano in lei il freddo e il caldo essa però non viene riscaldata".

La luminosità, dunque, oltre a designare il livello di intensità della vita che muta a seconda degli esseri cui appartiene, esprime il grado di conoscibilità proprio di ogni realtà. Plotino esprime in tal modo una concezione gradualistica della realtà e della conoscenza, la quale, però, non è costruita sulla base delle differenze che appartengono ai singoli livelli del suo sistema metafisico, ossia facendo riferimento alle diverse funzioni o alle diverse proprietà che caratterizzano le singole entità, bensì secondo le variazioni di grado intrinseche alla natura di tale sistema.

Plotino in II 4 [12] 15 l.24-26 afferma che materia e privazione coincidono, perché è necessario che nel mondo sensibile le molteplici forme nascano in un soggetto unico e questo è fornito di grandezza ma è diverso dalla grandezza, ed è un reale soggetto benché invisibile e non esteso. Non è percepita dagli occhi non dall'udito e neanche dal tatto perché essa non è un corpo. La materia non riceve in sé le forme e queste quando si uniscono ad essa non la modificano in alcun modo. Anche i principi

superiori nel loro generare rispettivamente Nous ed Anima rimanevano in se stessi senza subire alcuna diminuzione della propria potenza, tuttavia anche se la materia non si modifica quando le forme le ineriscono non per questo è paragonata ai principi superiori. Anzi, la materia è opposta alle cause intellegibili.

Così la materia è intesa come un “principio” che non ha in sé nessuna azione causale. A differenza delle realtà superiori nella materia i corpi acquisiscono i caratteri che li distinguono dal loro stato nel mondo intellegibile e precisamente acquistano l'estensione quantitativa, assente tra gli esseri superiori. Sicuramente appare chiaro quanta distanza sussiste tra la materia e i principi superiori, tuttavia Plotino non sembra chiarire in che modo la materia sia generata da questi.⁶⁶

La difficoltà circa tale questione permane nella lettura delle *Enneadi* pertanto se si analizza la questione della materia plotiniana procedendo dai principi metafisici essa ci appare come “indeterminazione totale” perché generata al termine della processione delle realtà e priva di forza causale, questa è la descrizione che si ha in III 4 [15] ed è la linea interpretativa sostenuta anche da interpreti quali O'Brien; se invece la materia viene intesa come anti principio, origine del male e concepita come male in sé non si presenta più come un concetto limite ma come principio di qualità negative, questo avviene in I 8 [51] *Su ciò che sono e da dove vengono i mali*, dove

⁶⁶ A tal proposito molti interpreti hanno esposto la loro concezione, si ricorda l'interpretazione di Schwyzer in *Zu Plotinus Deutung der Sogenannten platonischen Materie*, in *Zetesis*, il quale sostiene che la materia del mondo sensibile non sia generata da alcunché. Tale impostazione è criticata da O'Brien in *Plotinus on the Origin of Matter* pp.27-41 secondo cui al contrario proprio la gerarchia ontologica che permea la filosofia plotiniana giustifica la presenza della materia, in quanto procedendo dai principi superiori si giunge necessariamente a ciò che da essi è più lontano, cioè alla materia. Interpretazione difesa da H.R. Schwyzer, *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, in *Zetesis*, Festschrift E. de Strycker, Antwerpen- Utrecht 1973, pp.266-80.

A sostegno di quest'ultima tesi si ricorda che la materia nelle *Enneadi* non è mai presentata come un principio ingenerato mentre invece la sua generazione sembra riconducibile alle funzioni inferiori dell'anima. Perciò appare condivisibile intendere in accordo con O'Brien la metafisica plotiniana come un <emanazionismo integrale> senza necessità di ammettere un dualismo di principi. Sembra infatti doveroso allontanare da Plotino qualsiasi interpretazione della sua metafisica in termini dualistici, esiti respinti dallo stesso Plotino.

si specifica che “ci deve essere anche qualcosa di illimitato in sé ed in sé stesso informe, che ha quelle proprietà che caratterizzano il male; e che se dopo di lui vi è qualcosa della stessa sorta allora quest’ultimo è tale o perché ha mescolanza con il male o perché volge lo sguardo verso di lui, ebbene e ciò che soggiace alle figure, alle specie, alle forme quello sì, è la sostanza del male se mai ci può essere una sostanza del male”.

Plotino introduce una forte clausola restrittiva espressa mediante la formulazione “se mai ci può essere una sostanza del male”, perciò non afferma il maniera perentoria che la materia sia un anti principio o il principio del male, in quanto così facendo sfocerebbe la sua riflessione in esiti dualistici e vicini alla dottrina manichei sta. Però anche se la materia non è principio non è comunque esclusa l’importanza che nella gerarchia delle realtà essa ricopre, né rimane ben definibile il suo posto nella gerarchia ontologica. La materia è sicuramente la condizione in presenza della quale si producono i mali, ma non è la causa, perché non riesce ad esserlo in quanto totale indeterminazione. Così come non è in grado di ricevere in sé le forme dei sensibili e rimane indeterminazione totale, allo stesso modo non ha potenza di realtà sufficiente per porsi come principio dei mali o come anti principio se la si esamina in opposizione ai principi metafisici, e rimane condizione di possibilità dei mali senza esserne causa.

Nelle linee seguenti Plotino espone, abbandonando per il momento la trattazione della materia, il fulcro della sua filosofia nella descrizione dell’anima-ipostasi che prende forma nella realtà corporea e si mescola con il sensibile pur essendo una realtà superiore. Il matrimonio dell’anima con il corpo è descritto come:

Perfezionatasi, diventa corpo ricevendo quella forma che è adatta alla sua potenzialità, ricettacolo del generante e del nutriente: e questo solo nel corpo [la forma] è l'ultima traccia delle cose superiori nell'estremo delle cose inferiori.

L'anima è anima ipostasi fino a quando permane nella sua sede originaria e cioè presso i principi metafisici cui essa stessa appartiene, ma nel momento in cui decide di vivificare un corpo che senza la sua funzione sarebbe morto e perciò discende nella realtà sensibile non è più denominata anima bensì forma del corpo.

La forma è sostanza e causa dell'essere di ciascuna cosa e ciò che inerisce ad un sostrato giacente che è costituito dalla materia del corpo per dargli vita e costituirlo come vivente. Solo nell'unione di forma e materia, cioè solo quando la vita si innesta su ciò che si presenta come sostrato è possibile che si sia in presenza di un vivente e di un composto.

Plotino distingue il principio formale inteso come il *ti esti*⁶⁷ di qualcosa rispetto al vero principio formale o *logos* che è separato dal mondo dei corpi. In I 1 [53], 7 la forma intrinseca al corpo animato viene identificata non con l'Anima ma con un suo riflesso⁶⁸. Allo stesso modo quando si afferma “la forma è nel corpo l'ultima traccia dell'azione degli intellegibili” ci si riferisce a quel riflesso di Anima, ossia la forma che è immanente al corpo. Una più netta distinzione tra Anima e forma si ha in IV 3

⁶⁷ II 7 [37] 3.9ss: “Poiché abbiamo ricordato la corporeità bisogna ricercare se essa sia un composto di tutte le proprietà materiali oppure una forma o una ragione che produca il corpo venendo nella materia. [...] questa ragione se non è solo una formula che chiarisca la quiddità di un oggetto, ma una ragione produttrice dell'oggetto, non deve comprendere in sé la materia, [...] il corpo consiste della materia e della ragione che è in lei”.

⁶⁸ : “la sensazione esterna è il riflesso di questa propria dell'anima la quale è più vera e più reale di quella essendo una contemplazione impassibile delle forme”.

[27], 20 passo in cui l'Anima viene rigorosamente distinta dalla forma immanente alla materia.⁶⁹

La descrizione è in linea con l'interpretazione del *Timeo* e trova infatti perfetta collocazione nello schema teorico che vede il dio assimilato a quel principio supremo e intelligibile che è all'origine del tutto e presiede pertanto all'ordine universale:

ἡ δὲ κρείττων καὶ θειότερα φύσις ἐκ τριῶν ἐστί, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ιδέα καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν. [...] καὶ τὸν μὲν Ὅσιριν ὡς ἀρχήν, τὴν δ' Ἴσιν ὡς ὑποδοχήν, τὸν δ' Ὡρον ὡς ἀποτέλεσμα.

La natura migliore, più divina, consta di tre parti: l'intelligibile, la materia e il loro prodotto, che i Greci chiamano κόσμος. Dunque Platone è solito definire l'elemento intelligibile sia “idea” sia “modello” sia “padre”: la materia, invece, “madre”, “nutrice” così come “sede e spazio di generazione”; quel che risulta da entrambi “prole” e “generazione”. [...] Così Osiride deve essere rappresentato come principio (ἀρχή), Iside come ricettacolo (ὑποδοχή), Horos come risultato perfetto, ricalcando Plutarco; l'Uno come principio, la forma come ricettacolo e il composto come sinolo ricalcando Plotino.

La gerarchia può essere intesa in senso discendente⁷⁰, in quanto, Plotino, attraverso il concetto dell'omonimia, sottolinea la natura derivata degli enti sensibili che ricevono

⁶⁹ : “essa [l'anima] non è nemmeno nel corpo come la forma nella materia, poiché la forma che è nella materia è inseparabile e posteriore alla materia, sicché la forma viene dopo. Anzi è l'anima che crea la forma nella materia sicché è qualcosa di diverso dalla forma”.

⁷⁰ 3 A questo proposito Chiaradonna in Sostanza movimento e analogia. Plotino critico di Aristotele, afferma, in disaccordo da Horn, che con il concetto di omonimia Plotino intende sottolineare «la diversa natura dell'immagine sensibile e inessenziale rispetto al suo modello intelligibile». Secondo Chiaradonna con questa concezione della gerarchia ontologica alla base del sistema metafisico, Plotino, in polemica contro Aristotele, vorrebbe fare emergere

l'essere in virtù della loro partecipazione ai modelli intelligibili, i quali, invece, comprendono in se stessi il principio della loro costituzione e della loro organizzazione.

La nozione di vita risulta assolutamente centrale nel pensiero di questo filosofo, perché rappresenta non soltanto la categoria sulla base della quale è possibile costruire un vero e proprio sistema ontologico-gerarchico, ma anche l'unico termine che consente a Plotino di definire l'essenza dell'Intelletto e dell'Anima e di fare emergere del Principio il suo carattere originario, in quanto fonte non soltanto di tutti gli esseri, ma anche della vita stessa. Plotino utilizza due termini greci per esprimere la nozione di vita, βίος e zoe⁷¹ partendo da questa constatazione, è opportuno analizzare il significato che entrambi i termini assumono nella sua filosofia, al fine di comprendere se vi sia un criterio che guidi il filosofo neoplatonico nell'utilizzo dell'uno piuttosto che dell'altro o se, invece, questi due termini risultino totalmente omonimi e interscambiabili. Non è possibile prescindere dall'osservazione, innanzitutto, che sembra esserci una differenza semantica tra i due termini che la

l'assoluta eterogeneità della natura corporea da quella intelligibile, i cui principi devono essere colti in se stessi, senza fare ricorso a quelli delle realtà sensibili che da essa derivano. Cf. CHIARADONNA (2002), pp. 280-281. Horn, diversamente, sottolinea dell'omonimia l'intento plotiniano di stabilire l'analogia tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, che non possono considerarsi realtà estranee e prive di relazione. Con questa affermazione, a mio avviso, Horn non intende negare la dimensione derivata della realtà sensibile rispetto a quella intelligibile - piuttosto la presuppone - né tanto meno affermare che si possa definire la natura intelligibile attraverso l'analisi delle categorie che sono proprie della realtà materiale. Per questo l'opinione di Horn mi sembra più convincente, in quanto presuppone certamente l'eterogeneità dell'immagine rispetto al suo modello, ma sottolinea l'originaria relazione che le lega. Cf. HORN (1995), p. 44, pp. 50-51.

⁷¹ Riguardo all'analisi del modo in cui Plotino utilizzerebbe i due termini, non ci sono molti studi. KOSTARAS (1969) dedica alla trattazione dell'argomento soltanto una ampia nota, contenuta nel secondo capitolo delle sua monografia. L'autore analizza le occorrenze dei due termini greci, individuando la presenza di un vero e proprio criterio nell'utilizzo plotiniano delle due espressioni. Sebbene riconosca all'autore il merito di avere fornito una dettagliata e precisa analisi del contenuto semantico di tutti i passaggi in cui i due termini sono menzionati, tuttavia, non sono sicura che sia possibile rintracciare nell'utilizzo di *zōē* piuttosto che di *bios*, e viceversa, un vero e proprio criterio che sia sempre lo stesso. Cf. KOSTARAS (1969), pp. 39-41, n.1. Anche HORN (2008), p. 98, accenna alla questione dell'utilizzo da parte di Plotino di entrambi i termini in riferimento alla nozione di vita, tuttavia, l'argomento non viene approfondito.

lingua greca possiede per esprimere la nozione di vita: il termine *bios* è spesso utilizzato in un contesto di tipo etico-antropologico; il secondo, *zoe*, si riferisce, invece, alla vita intesa come fatto naturale, ossia alla vita in senso organico che accomuna tanto gli esseri razionali quanto quelli privi di ragione.

Questa tesi è sostenuta da Hadot⁷², secondo cui sussisterebbe una vera e propria contrapposizione nell'uso dei due termini: mentre *bios* sembra riferirsi alla vita degli esseri razionali, e inoltre, può essere utilizzato per descrivere la durata della vita e dunque per riferirsi alla biografia di un individuo; il secondo allude alla descrizione degli aspetti funzionali dell'organismo e della vita degli esseri irrazionali (animali e piante) ed, inoltre, viene usato per lo più quando ci si riferisce alla vita in senso metafisico, ossia per esprimere il concetto stesso di vita. In realtà la questione è molto problematica. In effetti già in Aristotele e in Platone non è possibile rintracciare una precisa distinzione nell'utilizzo dei due termini: qualche volta il termine *bios* è usato per esprimere le funzioni biologiche dell'essere, aspetto che invece dovrebbe essere affidato al termine *zoe*, e al contrario, con quest'ultimo ci si riferisce alla vita intesa in senso biografico⁷³

⁷² Cf. HADOT (1980), pp. 52-56. In merito alla distinzione semantica e morfologica di *bios* e di *zoe*, cf. AGAMBEN (2005) pp. 2-16, il quale analizza la relazione tra i due concetti, in riferimento al contesto politico, sottolineando che, se nell'antichità vi era una netta separazione tra le due espressioni che, indicavano «l'una il semplice fatto di vivere» (*zoon*), ossia la «nuda vita» e l'altra «la forma o maniera di vivere propria del singolo o di un gruppo» (*bios*), che corrisponderebbe, dunque, all'esistenza politica; nella modernità si assisterebbe invece alla «politicizzazione della nuda vita» e dunque alla nascita della «biopolitica». Anche Agamben, come Hadot, riscontra sia la presenza di una vera e propria opposizione tra i due termini, sia la presenza di un vero e proprio criterio, già in Platone ed in Aristotele, nell'uso delle due espressioni. Non è forse un caso che, a dimostrazione di ciò, siano riportati soltanto esempi tratti dal *Filebo* e dall'*Etica Nicomachea*, in cui, compare il termine *bios*, per riferirsi ad un particolare modo di vita, e non a quella naturale. La questione, a mio avviso, è molto più complessa, in quanto non è facile tracciare una vera e propria linea di demarcazione tra i due termini, ed, inoltre, bisogna tenere conto che, già nell'antichità, alcune volte i termini sono utilizzati in modo interscambiabile.

⁷³ In riferimento a Platone, cf. Resp. 521a 4, Tim. 75b 6. Riguardo all'utilizzo interscambiabile dei due termini in Aristotele, cf. GA 736b 13, 753b 28, EN 1170b 2 ed EE 1217b 25.

II L'anima deve fuggire lassù

E il detto: <ogni anima ha cura dell'inanimato> si riferisce soprattutto a questa anima, le altre in un altro modo. Tutte le cose girano per tutto il cielo in forme diverse in tutti i luoghi, o in forma sensitiva, o in quella razionale o in quella vegetativa. La parte dominante di essa compie la sua funzione, le parti inferiori restano inattive, infatti sono esteriori. Nell'uomo non dominano le parti inferiori ma sono comunque presenti, e queste conservano il loro spazio e la loro autonomia. Per questo gli uomini agiscono anche in quanto dotati di percezione, infatti possiedono organi della percezione e in molte cose, poi, sono simili alle piante. In entrambi infatti il corpo si accresce ed è in grado di generare. Così tutte le parti collaborano ma la forma complessiva è "uomo" secondo la parte migliore. Quando l'anima abbandona il corpo diviene ciò che in essa ha prevalso. Perciò dobbiamo fuggire verso il mondo di lassù per evitare di cadere nella natura sensibile attraverso le immagini sensibili, sia in quella vegetativa inseguendo desideri quali quello del generare, del cibo e delle brame. Ma al contrario dobbiamo innalzarci al mondo intellegibile, all'Intelletto, al dio. Quanti dunque conserveranno la loro essenza di uomini saranno nuovamente uomini. Quanti al contrario avranno vissuto per i sensi saranno animali, ma se le percezioni si accompagnano ad animosità saranno bestie feroci. Le percezioni producono la differenza tra questi (gli animali). Quanti hanno avuto anche il piacere della cosa desiderata, addirittura diventeranno i più sfrenati e ingordi animali. Quanti non vivranno neanche per i sensi e con poca capacità di percezione diventeranno addirittura piante, in essi prevale infatti la parte vegetativa ed era già presente in loro la tendenza a diventare alberi. Quanti amano la musica ma sono rimasti puri nelle altre cose diventeranno uccelli melodiosi. Quei re che sono vissuti irrazionalmente, privi di altri vizi si trasformano in aquile. Gli astronomi privi di intelligenza

nell'osservare il cielo si trasformano in uccelli capaci di volare in alto. Colui che ha praticato la virtù civile rimane uomo o se l'ha praticata meno diviene un animale socievole come l'ape o qualcosa di simile.

Commento

L'espressione "ogni anima ha cura dell'inanimato" riprende l'espressione contenuta nel *Fedro*⁷⁴ e fa anche riferimento al *Timeo*⁷⁵. Plotino riprende la metafora del *Fedro* riferendola alla potenza dell'Anima del mondo e rielabora la metafora platonica del "cratere" identificandola con l'Anima universale interpretando l'identica mescolanza da cui il Demiurgo trae prima l'Anima del mondo e poi anche le anime individuali come espressione della profonda unità che sussiste tra le varie anime anche se permane la differenza della potenza egemone in ciascuna Anima⁷⁶, coincidente con il maggiore o minore grado di contemplazione degli intellegibili. Mentre infatti Platone intende con ψυχή πᾶσα l'Anima in tutte le sue forme e nella sua individualità , legando a τοῦ ἀψύχου il termine παντός;

⁷⁴ *Fedro* 246 B 6-C 4: "Ogni anima si prende cura di ciò che inanimato e gira circolarmente per tutto il cielo assumendo ora una forma ed ora un'altra; essendo perfetta ed alata, vola in alto e governa tutto il cosmo, mentre una volta che abbia perso le ali è condotta sino ad impadronirsi di un corpo solido, in cui pone la propria dimora, recependo un corpo terroso, che appare muoversi da sé per la potenza di quella". Traduzione di Francesco Fronterotta, Bur, *Platone, Fedro*.

⁷⁵ *Timeo* 41 D 4-7: "Proferì il Demiurgo codeste affermazioni, e di nuovo dal cratere precedente, nel quale aveva mescolato e fuso insieme i costituenti dell'Anima del Tutto, trasse ciò che vi aveva lasciato anteriormente, mescolandolo allo stesso modo, ma non puro alla stessa maniera, bensì di secondo o terzo grado quanto alla purezza". Traduzione di Francesco Fronterotta, p.230.

⁷⁶ IV 3,6.25-30: "L'espressione "di secondo, di terzo grado" deve essere intesa infatti relativamente alla vicinanza maggiore o minore del mondo intellegibile, allo stesso modo in cui anche fra noi avviene che non tutte le anime siano egualmente in rapporto con gli esseri di lassù; ma alcune vi si uniscono, altre con la loro aspirazione, vi si accostano, altre ancora non ci riescono allo stesso modo; e questo avviene perché non agiscono mediante le stesse facoltà, ma le une adoperano la prima facoltà, le altre quella che vien dopo, le altre ancora la terza, anche se tutte possiedono tutte le facoltà". Traduzione di G.Faggin, Enneadi, p.575.

Plotino connette quest'ultimo a ψυχή πᾶσα interpretando sia l'Anima di III 4 [15] 2.1-2 sia l'Anima di IV 3 [27] 8, 1.12-16 come coincidente con l'Anima del mondo.

L'azione di cura dell'Anima del mondo emerge in opposizione all'azione di cura esercitata dalle altre anime. Quando in IV 3[27] 4 Plotino si chiede in che modo l'Anima possa essere sia quando è sita nel corpo sia quando non si ritrova in esso, la risposta è articolata perché introduce una “partizione” nell'essenza di ciascun'anima⁷⁷. L'azione esercitata dall'Anima dell'universo infatti non è uguale all'azione esercitata dall'anima individuale. L'Anima dell'universo è il principio causale e formatore del mondo fisico⁷⁸. Plotino infatti in IV 3 [27] 1.20 ribadisce che il corpo è contenuto nella potenza causale dell'anima e che non è pertanto l'anima a trovarsi nel corpo, perché il corpo non è una sostanza a sé stante nella quale risiede l'anima. Si deve dire invece che il corpo è nell'anima, senza perdere di vista però che l'anima rimane una sostanza incorporea e in quanto intellegibile anche non localizzata. Plotino così allude al passo del Timeo⁷⁹ nel quale Platone descrive la

⁷⁷ IV3 [27]4,26-30.: “L'Anima del mondo rassomiglia all'Anima che è in un grande albero la quale governa la pianta senza fatica e silenziosamente, e tale è la <parte> più bassa dell'Anima del Tutto, mentre la <parte> inferiore dell'Anima è simile ai vermi che si generano in una parte della pianta in via di putrefazione: in questo modo si può simboleggiare il corpo animato nell'Universo sensibile. Quanto alla <parte> rimanente della nostra anima, che è omogenea [tale parte] a quella superiore dell'Anima universale si può dire che sia simile ad un agricoltore che sia simile a qualcuno che, godendo di ottima salute ed accompagnandosi ad altri che sono in buona salute, si rivolge a quelle attività alle quali ci si può dedicare o con l'azione o immergendosi nella contemplazione, ma che ammalandosi e rivolgendosi alle cure del corpo, si rivolga esclusivamente a questo e rimanga al di sotto”. Tr.Mia.

⁷⁸ IV 3[27]8,4-6: “l'Anima del Tutto domina sempre il suo corpo poiché per essa non c'è né una discesa, né una regione inferiore, né un ritorno alle cose di quaggiù, mentre le anime nostre non sempre lo dominano perché ad esse è assegnata una parte di questa terra, alla quale rivolgono le necessarie attenzioni”. Una trattazione della concezione plotiniana dell'anima cosmica si trova in Peroli, *Dio uomo e mondo*, La tradizione etico-metafisica del Platonismo, Editore Vita e Pensiero, 2003,p.153.

⁷⁹ *Timeo* 36 D-E: “Una volta completata l'intera composizione dell'anima secondo l'intendimento di colui che la compose, egli lavorò in seguito su tutto ciò che vi è di corporeo in essa e unendo il centro del corpo al centro dell'anima, li armonizzò. E l'anima distesa dal centro in ogni direzione verso l'estrema parte del cielo e avvolgendolo circolarmente dall'esterno, avviò ruotando essa stessa su se stessa, un divino modo di vita, senza fine e regolata dall'intelligenza, per l'intera durata del tempo”. Il perfetto movimento dell'anima del

relazione tra l'Anima del mondo e il cielo che essa racchiude in sé. Pertanto anche se l'eco del *Fedro* è forte, è anche il *Timeo* il dialogo in grado di fornire a Plotino le basi per le sue osservazioni sul mondo fisico. Plotino assegna notevole importanza all'Anima cosmica perché è alla sua azione che egli riporta l'ordine che vige nel mondo fisico; questo si ritrova in IV 4 [28] 1 1.10-13, II 9 [33] 1 1.7-8.⁸⁰

In V 2 [11] l'Anima universale come Anima ipostasi è direttamente in contatto con il Nous ma mentre essa è presso le realtà intellegibili con l'aspetto che le è proprio, nel sensibile diventa un principio mediano e di collegamento grazie alla propria immagine o idolo, corrispondente alla "parte" inferiore dell'Anima del mondo dalla cui *physis* deriva il *phytikon* dell'anima individuale. In IV, 9,4 Plotino definisce l'Anima "una in uno" e il suo idolo come "Anima unica in molti corpi".

Le anime individuali si prendono cura del corpo in cui si trovano dandogli la vita, in quanto la vita rinvia in se stessa alla causalità degli intellegibili; ciò infatti non è in sé un male perché rientra nell'ordine del reale⁸¹; invece come espresso anche nel trattato IV 8 [6] Plotino distingue l'azione dell'Anima del mondo che comanda senza essere

mondo allude al suo altrettanto perfetto <modo di vita>, divino, eterno e perfettamente razionale. L'eternità della vita dell'anima del mondo solleva due problemi: se essa è prodotta dal divino artefice, essa dovrà come tutte le realtà generate, pur essendo la migliore di esse, avere un principio e una fine; se è stata generata prima dell'origine del tempo, come si evince in Platone e Plotino essa non potrà esistere "per l'intera durata del tempo", ma si dovrà intendere del tutto indipendentemente da questo. Sulla questione, H.F.Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Brisson 1994, pp.76-84 confuta efficacemente la tesi secondo cui il nous che regola la vita e l'attività dell'anima del mondo si identifichi con il demiurgo. Tr. Di Francesco Fronterotta.

⁸⁰ IV 4[28] 1,10-12: "Un unico Principio domina tutti gli esseri della natura, i quali lo seguono avvinti e sospesi ad esso e germoglianti da esso come rami che dipendono dall'intera pianta". II 9, 7-8: "L'Anima universale collega ad essa quanto comprende in sé, essa non è incatenata dalle cose legate ad essa, bensì le domina". Tr.Mia.

⁸¹ Traduzione di C. D'Ancona: Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8 [6]): "sono state mandate dal dio a questo scopo tanto l'anima universale nell'universo, quanto l'anima di ciascuno di noi, affinché l'universo fosse perfetto, dal momento che era necessario che vi fossero anche nel cosmo sensibile tante classi di viventi, quante se ne trovano nel cosmo intellegibile" (IV 8 [6], I.46-50).

condizionata dal corpo, senza fatica, desideri o passioni⁸², dall'anima del singolo che entrando nel corpo finisce invece con perdere il contatto con la sua natura autentica⁸³. Per spiegare come l'Anima del mondo e le anime individuali siano presenti nel corpo, Plotino utilizza la nozione di "riflesso"⁸⁴.

L'Anima universale è presente nel sensibile solo tramite le "parti" inferiori dell'Anima del mondo e delle anime individuali, e ciò spiega il suo frazionamento nella molteplicità, l'*eidolon* in IV 3 4, V2 1, III4 [15]1 e il suo essere "una in molti"; invece quale Anima "una in uno" essa rappresenta l'unità delle "parti" medie dell'Anima del mondo e di quelle individuali.⁸⁵

Nell'uomo non dominano le parti inferiori ma sono comunque presenti, e queste conservano il loro spazio e la loro autonomia. Per questo gli uomini agiscono anche in quanto dotati di percezione, infatti possiedono organi della percezione e in molte cose, poi, sono simili alle piante. In entrambi infatti il corpo si accresce ed è in grado di generare. Così tutte le parti collaborano ma la forma complessiva è "uomo" secondo la parte migliore

⁸² IV 8 [6], 2.31 ss: "Il corpo dell'universo che è perfetto e sufficiente a se stesso e che non ha nulla che si opponga alla sua natura, ha bisogno appena di un cenno di comando, e l'anima che non possiede né desideri né passioni è come vuole che sia la sua natura: poiché nulla si stacca dal mondo e nulla gli si aggiunge".

⁸³ IV 8 [6], 3.1 ss: "Anche lassù nell'ambito dell'intelligenza, ce l'intelligenza che come un grande vivente, contiene nella sua potenza ogni altra cosa, e vi sono altresì le singole intelligenze, ciascuna delle quali contiene in atto ciò che l'altra conteneva in potenza".

⁸⁴ I,1.7-8; II, 1,5; III,4; V,9,6; IV,3,4.

⁸⁵ IV 3,4.14-21: "A meno che qualcuno non ponga un'Anima unitaria, che sia in sé stessa senza cadere in un corpo e tale che da essa provengano tutte le Anime, quella del Tutto e le altre, in modo tale da essere per così dire vicendevolmente congiunte sino ad un certo punto e da costituire un'unità, poiché non appartengono a nessun corpo e sono sospese ai propri margini superiori, da cui si proiettano a raggiera, come la luce sul terreno, quando ormai si è divisa tra le case, pur non essendo realmente divisa e rimanendo nondimeno un'unità". Nel passo la maggiore difficoltà è rendere l'espressione ὧδι καὶ ὧδι ἐπιβάλλειν 1.19. Faggin traduce <cadano qua e là come una luce che si rifrangano sulla terra>, Helleman utilizza l'espressione <to strike out>. Traducendo con "cadono a raggiera" si sottolinea il fatto che i margini inferiori delle Anime (cosmica ed individuali), si dipartono in molteplici direzioni così da consentire l'animazione di molti corpi e permettono grazie alla loro azione la permanenza dell'unità dei margini superiori di dette Anime con l'Anima universale.

Il soggetto del testo greco è τὰῦτα e si riferisce alle parti inferiori, infatti Plotino vuole dire che, al contrario di quello che succede nell'Anima del cosmo, nell'anima dell'uomo non sempre domina il κρείττον, cioè la sua parte migliore che si identifica con la facoltà razionale perché ci sono anche le parti inferiori [τὰῦτα].

La percezione per Plotino appartiene in primo luogo al vivente, ossia al corpo animato. È pertanto il vivente e non l'anima ad essere il soggetto delle affezioni percettive, anche se noi percepiamo poiché provvisti di un'anima che non è separata dal vivente ma che anzi è preposta a esso e domina su esso.

In III 6 [26], 9 1.2 la funzione dell'anima nella percezione è caratterizzata come un “giudizio” [krisis] o come la ricezione della forma percepibile dell'oggetto. L'Anima, infatti, in quanto sostanza intellegibile e non soggetta ad alterazione non può in nessun modo subire affezioni dall'oggetto percepibile. Plotino rigetta la tesi secondo la quale la percezione sarebbe una impronta corporea ricevuta dall'anima ⁸⁶. Tuttavia percepire significa apprendere fenomeni sensibili e spazialmente estesi tramite i sensi e nel fare ciò l'anima viene in contatto con essi mediante gli organi di senso dell'organismo animato. Sono infatti gli organi del corpo animato a subire affezioni da parte degli oggetti percepiti. Per indicare questa affezione sensibile Plotino impiega il concetto di “assimilazione”⁸⁷.

⁸⁶ III 6 [26], 9.2-5: “Se noi diciamo che le sensazioni non sono passioni, ma atti relativi alle affezioni e giudizi (παθήματα καὶ κρίσεις) poiché le passioni si producono in una cosa diversa dall'anima, (...) mentre il giudizio si produce nell'anima e non è una passione, se il giudizio in quanto tale non contiene nulla dell'oggetto giudicato?”. A tal proposito si ritiene che Plotino si distanzi dalla dottrina stoica sulla corporeità dell'anima e della percezione. Tr.Mia.

⁸⁷ IV 3 [28], 23.6. Plotino ricorre al concetto di “*omoiothenai*” per indicare l'affezione sensibile che può essere descritta come una presenza non concettuale della qualità percepibile ai sensi. Si precisa che l'interpretazione di Emilsson alla teoria della percezione di Plotino, la quale implica la presenza in Plotino di giudizi percettivi distinti dai giudizi del pensiero discorsivo, è stata fatta oggetto di critica da L.Lavaud, *La dianoia médiatrice entre le sensible et l'intellegible*, in “*études Platoniciennes*” 3, 2006, pp. 29-55.

La qualità percepita dai sensi è per un aspetto identica alla qualità che esiste nell'oggetto corporeo, per un altro aspetto diversa: si tratta infatti della stessa qualità privata della massa. Pertanto il giudizio percettivo dell'anima riguarda non l'affezione ricevuta dall'organo di senso, ma l'oggetto percepito stesso. Anche le passioni pertanto hanno sede non nell'anima ma nel vivente animato, perché anche in questo caso l'anima deve poter rimanere priva di alterazioni⁸⁸.

Per comprendere cosa Plotino intenda con il riferimento alla nozione di "uomo" è opportuno soffermarsi sulla distinzione tra "noi" e il nostro corpo. Il "noi" umano infatti non si identifica con il nostro corpo né comprende l'intera anima umana ma solo la parte rimanente di essa⁸⁹. Pertanto è "uomo" per Plotino quell'animale ragionevole che ha anche la potenza sensitiva e vegetativa ma nel quale il suo "io" coincide con l'Anima razionale. La nostra condizione ordinaria, cioè ciò che "noi" siamo si identifica con la facoltà razionale. Il nostro "noi" si trova perciò collocato tra l'Intelletto e la percezione:

"Le attività dell'Intelletto si originano dall'alto, in basso quelle della sensazione, e noi siamo questo, la parte principale dell'anima, in mezzo tra due poteri, uno

⁸⁸ Nello specifico Plotino ritiene il piacere come "quell'effusione di gioia che giunge alla percezione sensibile appartiene al corpo, ma nell'anima non è più un'affezione". Lo stesso il dolore, III 6 [26], 3.17-19; IV 4 [28], 18.16-17: "La manifestazione del piacere attraverso ciò che può essere percepito è nel corpo, ma ciò che è nell'anima non è più passione. Lo stesso si dica del dolore"; "Certamente noi non siamo questo corpo, ma nemmeno noi ne siamo immuni, anzi il corpo pende e dipende da noi, il noi è la cosa veramente nostra, mentre il corpo è nostro ma in un altro senso. Perciò noi ci prendiamo cura dei suoi piaceri e dei suoi dolori, e quanto più siamo deboli tanto meno ce ne stacciamo". Traduzione mia.

⁸⁹ Blumenthal, *Plotinus Psychology* p.111 sostiene che il "noi" dell'uomo si situa nella sfera dell'anima più alta: "è chiaro allora che "noi" siamo collocati generalmente al livello della ragione. Questa può così essere considerata come il punto di incontro del mondo sensibile e dell'intelligibile. E qui è dove ci dovremmo aspettare di incontrare l'uomo di Plotino, un essere che deve vivere in questo mondo, ma i cui pensieri e le cui aspirazioni sono dirette oltre quest'ultimo".

peggiore e uno migliore, peggiore è quello della sensazione mentre migliore quello dell'Intelletto”⁹⁰.

L'analisi di VI 2 [11], 22.31-35⁹¹ è utile per la comprensione di III 4 [15], 2.5-10.

A l.33 il pronome *autès* crea non poche difficoltà interpretative, non è chiaro infatti se è riferito all'atto secondo del Nous o all'anima individuale intera . Sicuramente l'ἡ δὲ ἐσχάτη non è possibile riferirlo ad un “atto terzo” perché Plotino non fa alcun accenno a ciò, mentre sembra più probabile ipotizzare che si riferisca all'atto secondo e ad alcune delle potenze dell'anima individuale ad esso correlate. Le varie potenze, presenti tutte nell'anima, sono caratterizzate a l. 32 come *kata logon*. Tale espressione assume un doppio significato: può essere intesa sia come riferita alle potenze che sono disposte secondo un determinato ordine, sia riferita alle potenze che si presentano conformi alla ragione. Ciò permette di comprendere come l'atto secondo si concretizzi in un ordinato dispiegamento di dette potenze, cominciando da quella razionale e proseguendo gerarchicamente sino alle più basse fino a giungere al *phytikon*, limite estremo che l'Anima raggiunge nel suo relazionarsi al corporeo.

Tale limite viene espresso nelle linee che seguono come momento in cui l'anima giunge alla completa identificazione con il corporeo ed è obbligata a lasciare la sua sede temporanea che ha avuto nel suo viaggio nel mondo sensibile, il corpo, per fare di nuovo ritorno alla sua cara patria.

⁹⁰ V 3 [49],3.36-40. Questo è un famoso passo che è stato più volte tradotto dagli interpreti, P.Hadot, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 77,1980,pp.243.245; P. Morel, *La sensation, messagère de l'âme*. Plotin, V, 3 [49],3, in Dixsaut, *La connaissance de soi*, pp. 209-27.

⁹¹ VI 2 [43] 6.10-15 “Quando poi l'Anima svolge la sua attività come genere e come specie, le altre anime sono le due specie, ed anche queste hanno una doppia attività. L'anima che si volge verso l'alto è l'intelligenza, quella che si volge verso il basso è il complesso delle sue potenze che variano a seconda della sua discesa. L'ultima potenza è già a contatto con la materia e le dà una forma, però queste parti inferiori non impediscono che il resto dell'anima sia sulla vetta. Ma forse quelle che abbiamo chiamato parti inferiori dell'anima sono soltanto una sua immagine: non separata tuttavia ma simile ai riflessi negli specchi (...)”. Tr.Mia.

Tuttavia abbandonare il corpo non è un'operazione che lascia l'anima o meglio la forma dei corpi dal momento che si parla della dimensione corporea, impassibile. Infatti nell'abbandonare il corpo il riflesso dell'anima, la sua forma, porta con sé i ricordi delle esperienze che nella vita corporea ha maturato. Pertanto il ritorno alla cara patria sarà gravido dell'esperienza compiuta quaggiù.

[...]Quando l'anima abbandona il corpo diviene ciò che in essa ha prevalso. Perciò dobbiamo fuggire verso il mondo di lassù per evitare di cadere nella natura sensibile attraverso le immagini sensibili, sia in quella vegetativa inseguendo desideri quali quello del generare, del cibo e delle brame. Ma al contrario dobbiamo innalzarci al mondo intellegibile, all'Intelletto, al dio dal mondo sensibile [...]

Le primissime linee permettono di esporre la dottrina dell'anima non discesa perché quando ci si riferisce all'Anima che abbandona il corpo si allude al ritorno di essa presso le realtà intellegibili e ciò permette di riferirsi al vero sé, a quel sé ideale distinto dal sé disceso in un corpo. Come in una sorta di viaggio dell'anima Plotino ci presenta in termini ancora sfumati e solo tramite brevi accenni il ritorno dell'anima.

Sulla dottrina dell'anima non discesa sono state date varie interpretazioni tra le quali le maggiori sono rappresentate dalle cosiddette "debole" e "forte".

L'interpretazione "debole" della dottrina dell'anima non discesa sostenuta da Gerson afferma che Plotino distingue due "sé", quello vero e quello disceso in un corpo, rifiutando che il sé sceso in un corpo possa conseguire una conoscenza omogenea a quella del sé superiore. Secondo tale linea interpretativa l'anima non discesa è e resta nell'intellegibile priva di contatto con il sensibile e fin tanto che "noi" siamo associati ad un corpo non possiamo seguire il monito di "fuggire lassù" per raggiungere il

nostro sé ideale. Ci è permesso altresì conoscere solo che tale vero sé esiste ma ci resta comunque preclusa la possibilità di dividerne la condizione cognitiva⁹².

Diversa l'interpretazione "forte" di Armstrong che interpreta questa dottrina come l'affermazione che l'anima individuale di ciascuno ha la possibilità e la capacità di ricongiungersi al suo vero sé e anche la possibilità di condividere questa conoscenza già durante la sua vita associata al corpo, purché distolga l'attenzione dalle realtà effimere, esteriori e sensibili, così da rifuggire tutto ciò che è corporeo per dirigere la sua attenzione dentro sé stessa con il fine di riscoprire dentro sé la sua natura di realtà intellegibile⁹³.

In IV 8 [6] cioè il trattato *La discesa dell'anima nei corpi* Plotino fa una descrizione della visione perfetta del mondo intellegibile, visione che all'anima non è totalmente preclusa ma che le è accessibile solo nei momenti in cui è presente a sé stessa come natura intellegibile. In questo lavoro è considerata l'interpretazione sostenuta da Armstrong, in quanto in IV 8 [6], 1.1-10⁹⁴ Plotino fa esplicito riferimento alla possibilità di unione dell'anima individuale con la sua parte non discesa che è quella parte sita nel mondo intellegibile per la quale Plotino rivolge all' "uomo" il consiglio/ammonimento di "fuggire le realtà sensibili e di unirsi con il suo vero sé" in III 4 [15].

⁹² L.P.Gerson, *Plotinus*, Routledge, London 1994, pp.139-60.

⁹³ Tale interpretazione emerge in A.H.Armstrong, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in Atti del convegno internazionale sul tema: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia dei Lincei, Roma 1974, pp.171-200.

⁹⁴ Traduzione di C.D'Ancona, Plotino. *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn.IV 8 [6]): "Molte volte destandomi dal corpo a me stesso e divenendo esterno alle altre cose interno invece a me stesso, nel vedere tanta straordinaria bellezza e avendo la certezza di appartenere alla parte migliore soprattutto allora, trovandomi ad esercitare il più nobile genere di vita, fattomi tutt'uno con il divino e stabilito in esso il mio fondamento, avendo proceduto verso quell'atto e collocato al di sopra di ogni altro intellegibile me stesso, una volta che sono disceso dopo tale sosta nel modo divino dall'intelletto alla ragione discorsiva, non so spiegarmi come mai discendo ancora una volta, e in che modo mai l'anima mi sia venuta a trovare all'interno del corpo, se essa è quella stessa cosa che è apparsa essere in sé e per sé, benché si trovi in un corpo" IV 8 [6], 1.1-10.

L'Anima può, prestando attenzione a sé stessa piuttosto che al mondo delle realtà corporee che nulla hanno in comune con la sua natura intellegibile, far ritorno al suo luogo di origine e conoscere contemplandole le Forme intellegibili attraverso l'intuizione intellettuale, così come fa l'Intelletto divino⁹⁵. Sostenendo, soprattutto in IV 8 [6], 8.1-4, che l'anima di ciascuno può già nella sua vita legata al corpo ricongiungersi con la sua parte superiore, che non è mai discesa né si è mai unita al corporeo, Plotino elimina la distanza tra il mondo intellegibile e la conoscenza che di esso abbiamo e la conoscenza che l'intellegibile ha di sé.

L'anima può tramite la sua parte superiore accogliere i contenuti dell'Intelletto e “riempirsi” di esso tramite una diretta conoscenza di sé stessa, divenendo così essa stessa Intelletto⁹⁶.

Tramite l'analisi delle varie tipologie di reincarnazioni Plotino espone la propria concezione sulla virtù. Il trattato 1 2 [19] *Sulle virtù* integrato con quanto esposto in III 4 [15] permette di comprendere la dottrina plotiniana delle virtù. Plotino riconosce solo due tipi di virtù, la virtù politica o “inferiore” e la virtù “superiore”. Solo infatti colui che si è esercitato durante la propria vita nelle virtù civili siccome si sarà

⁹⁵ I sostenitori dell'interpretazione di Gerson ridimensionano il senso dei passi plotiniani nei quali come in quelli sopra citati si rintracciano riferimenti alla possibilità da parte dell'anima individuale di accedere al mondo intellegibile. Secondo questi studiosi Plotino non vorrebbe sostenere che l'anima individuale incarnata possa avere un'esperienza omogenea a quella dell'intelletto ma vorrebbe solo affermare la presenza di una simile realtà intellegibile e disincarnata. Tuttavia una tale linea di lettura non permette di spiegare i molteplici riferimenti plotiniani ad una esperienza descritta in termini quali “risvegliatosi in sé stesso, il sé esercita la stessa attività propria della vita migliore e intellegibile”(I.5.6); “la parte superiore dell'anima è chiamata Nous” (V 3 [49], 8.36ss.). Ancora, Plotino pur non dimenticando che il filosofo che contempla l'intellegibile avrà pur sempre un corpo che in quanto tale impone cura ed assistenza, afferma che finché l'anima non discesa costituisce il centro della nostra vita psichica e finché dunque contempliamo gli intellegibili, questa nostra conoscenza sarà adeguata anche nel mondo sensibile: “anche quaggiù quando in realtà desidera essere lassù, l'anima, pur restando quaggiù, abbandona tutto ciò che è altro rispetto a quel mondo lassù” IV 3 [27], 32.21-22.

⁹⁶ V 3 [49], 4.9-15: “L'anima nata dall'intelligenza è come una luce che la circonda e perciò le è avvinta e non si trova in un altro ma intorno a Lei e non ha un suo spazio, come non ne ha nemmeno l'Intelligenza. Perciò mentre la luce del sole sta nell'aria, l'anima invece è pura così da poter essere contemplata in sé sia da se stessa, sia da altra anima consimile”. Tr.mia.

sufficientemente allontanato dal mondo sensibile sarà degno di divenire nuovamente uomo.

La distinzione plotiniana di due tipi di virtù corrisponde grosso modo alla distinzione tra virtù attive e virtù contemplative, nella quale le prime, che sono indirizzate al mondo dei corpi, sono subordinate alle seconde, che a loro volta esprimono la possibilità dell'anima di elevarsi rispetto al mondo empirico e di stabilirsi nell'intellegibile in accordo alla sua vera natura. Tutte le virtù legate all'agire nell'elenco fornito da Plotino in III 4 [15] hanno un carattere secondario e subordinato rispetto a quelle contemplative, rispettivamente le figure di animali, delle piante, dei musici, degli astronomi, dei governanti attengono ancora ad una ricerca della felicità nella dimensione corporea, mentre il filosofo e in parte l'amante rappresentano le sole tipologie di uomini che prendono effettivamente le distanze dal mondo sensibile, anche se va precisato che mentre il filosofo riesce a collocarsi ad un livello superiore di padronanza delle proprie sensazioni e passioni, l'amante ancora si affanna molto nella ricerca della bellezza nei corpi.

L'esercizio delle virtù contemplative e il progressivo allontanamento dalle realtà sensibili sono requisiti essenziali al fine di un miglioramento di sé, infatti la felicità autentica si pone sul piano dell'anima non discesa ed è presentata da Plotino come sostanzialmente indipendente dall'azione. L'uomo che ha praticato le virtù superiori è colui che, a differenza delle altre tipologie di uomini, è in grado di vivere secondo la parte superiore della propria anima, ossia come intelletto pensante. Plotino esorta pertanto l'uomo a fuggire dai mali del mondo sensibile e a rendersi simile al dio come anche espresso nel Teeteto⁹⁷ ma distanziandosi da Platone, il quale non ritiene che già

⁹⁷ Teeteto 176 B. Nella Repubblica (X 613 B 1) Platone afferma che l'uomo deve praticare la giustizia e la virtù e nella misura in cui è possibile all'uomo farsi simile al dio, nel Teeteto ribadisce il concetto affermando che la fuga dal mondo e precisamente dal male del mondo

in questa vita l'uomo possa completare l'assimilazione al dio e la totale separazione dal sensibile; Plotino non parla di assimilazione al dio "secondo il possibile, ma aspira a ciò già in questa vita, perché profondamente convinto che "noi" possiamo raggiungere la norma ideale alla quale tendiamo.

III Il demone permette che l'anima ci migliori

Chi dunque diventa demone? Chi lo era già. Chi diventa dio? Chi lo era già. Infatti quel principio che ci conduce quaggiù, anche quaggiù ci assiste. Questo principio è il demone che si è avuto in sorte quando si era vivi? O no, ma ci è toccato in sorte ciò che c'è prima di questo. Infatti questo guarda e governa dall'alto, mentre agisce ciò che è dopo di questo. Se noi percepiamo grazie alla percezione allora il demone è il principio razionale, se noi vivessimo secondo il principio razionale allora il demone si troverebbe al di sopra di questo e indicherebbe in che modo agire. Perciò giustamente si dice che la scelta spetta a noi. Infatti noi ci troviamo a scegliere ciò che durante la vita ci guiderà. Perché questo ci conduce? Non gli è possibile condurre chi ha già vissuto ma gli è possibile condurre prima di ciò, quando si è ancora in vita, pertanto

consiste in una assimilazione al dio nella misura del possibile, e che tale assimilazione è giustizia e santità secondo saggezza. Nelle *Leggi* (IV 716 C-4, D-1) è la giusta misura la condizione per essere amico di Dio, mentre le cose che sono prive di essa non sono amiche né fra loro né con chi le conserva.

questo principio accompagna l'uomo finchè è in vita, avendo cessato di vivere si ritira di fronte ad un altro, perché avendo finito la propria vita è morto. Così dunque ci conduce e dominando vive egli stesso e ha sopra un demone. Se si assumono cattivi costumi, nuovamente si ripristina la giustizia. Così il cattivo che durante la vita è dominato da ciò che è male e che lo rende simile a ciò, conserverà nella vita l'animosità. Se riuscirà a rivolgere lo sguardo verso il demone sito lassù, salirà lassù egli stesso e condurrà la vita di quello facendo emergere la parte di sé migliore, condotto/nutrito da esso ed egli di demone in demone arriverà nel mondo di lassù. Infatti l'anima è molte cose e tutte le cose, sia le superiori che le inferiori, e tutta la vita è in essa e ciascuno di noi è un cosmo intellegibile grazie al contatto tra le cose di quaggiù sensibili con le realtà di lassù nell'universo intellegibile e per questo anche se con la maggior parte del tutto apparteniamo all'intellegibile, con una minima parte siamo uniti al mondo di quaggiù, poiché è disceso tramite emanazione ciò che è lassù in ciò che è quaggiù; precisamente con una attività tramite la quale non viene inficiata [la sua parte superiore] [riferimento all'anima].

Commento

Se è possibile giungere alla contemplazione delle realtà intellegibili dovrà però anche esistere lassù un principio che ci rende capaci di tale potenzialità. E dal momento che dobbiamo essere noi a giungere alla contemplazione di lassù, quel principio oltre ad essere collocato già in quell'universo deve anche essere presente in noi. Un principio avente tali caratteristiche è l'Anima. Quando Plotino afferma che “diventerà demone colui che lo era già”, intende sostenere che l'Anima è un principio demonico perché

ha natura intellegibile ma si ritrova anche nel corpo. L'anima infatti appartiene alle realtà noetiche ma una volta incarnata rappresenta l'unico mezzo capace di mettere in comunicazione il mondo di lassù con il mondo sensibile. Pertanto Plotino sostenendo che colui che diventerà demone in realtà già lo era, intende affermare che il demone personale di ciascuno già è presente in forma paradigmatica ben prima della discesa delle anime parziali nel mondo del divenire.

Nel trattare di "discesa" dell'Anima nei corpi è opportuno specificare in che cosa consiste tale "caduta" e perché mai una realtà intellegibile quale è l'Anima debba o voglia incarnarsi nel corpo. Plotino non considera la discesa dell'Anima dal mondo intellegibile come il risultato di una scelta moralmente riprovevole che la separa dall'Intelletto. Anche se si rintracciano termini che rinviano al "volere", all'"audacia" o al "desiderio"⁹⁸ egli sottolinea che tale discesa non è frutto di una scelta⁹⁹, tuttavia in altri passi specifica che il principio del male per le anime è la loro stessa nascita e ciò porta a pensare che la venuta dell'Anima in un corpo sia concepita come un processo totalmente negativo¹⁰⁰.

Questa pluralità di posizioni è espressione di una diversità di prospettive nella presentazione di una teoria sostanzialmente unitaria¹⁰¹. Plotino infatti specifica che il fatto che l'Anima "voglia" discendere dal mondo intellegibile non implica che essa

⁹⁸ In IV 7 [2], 13. 2-13 si utilizza il termine *ὁρεξις* : "Tutto ciò che è soltanto Intelligenza impassibile fra gli enti, possiede una vita puramente intellettuale e permane lassù in eterno: perché in lui non ci sono impulsi, né desideri, né giudizi. Ma l'anima qualora accolga in sé il desiderio si protende proprio per il sopraggiungere di questo desiderio, verso un più ampio spazio (...), così l'anima tutta protesa per questa ansia verso il sensibile è bramosa di governare da sola un frammento dell'universo". Tr.Mia.

⁹⁹ IV 3 [27], 13. 10-15: "C'è per ciascuna il suo momento giusto, e quando esso arriva, come se un araldo la chiami, essa discende e penetra nel corpo appropriato".

¹⁰⁰ Il concetto di *tolma* si ritrova nei sistemi gnostici: M. Atkinson, *Plotinus Ennead V.I P.5*. Sull'"audacia" nella filosofia di Plotino, N. Baladi, *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, in P. Hadot, *Le néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, pp.87-97.

¹⁰¹ D.O'Brien, *Le volontarie et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 167, 1977, pp.401-22.

“scelga” di farlo, per Plotino infatti “scelta” e “volontà” non sono termini equivalenti. È “volontario” ciò che viene compiuto senza costrizione esterna¹⁰², ma mentre tutto ciò che è scelto è anche volontario, non tutto ciò che è volontario è anche scelto. Si compiono infatti azioni che appartengono alla natura stessa di chi le compie e in questo caso colui che ne è l’artefice non “sceglie” pur non essendo costretto a decidere da una costrizione esterna.

Così la “volontà” delle anime, che le porta a scendere nel corporeo, è un impulso che discende dalla loro stessa natura¹⁰³. Plotino si allontana dall’idea che la discesa dell’Anima sia un processo negativo quando sostiene, nel corso della discussione sulla provvidenza, che va ricondotta alla ragione universale la venuta dell’Anima nel mondo sensibile¹⁰⁴.

L’idea per cui una parte dell’anima rimane sempre in contatto con il mondo intellegibile permette a Plotino di spiegare in che modo l’anima sia al contempo una realtà intellegibile e anche legata al corpo. In VI 7 [38],6.29 Plotino sostiene, in linea con III 4 [15],3.11, che esistono diverse tipologie di uomini, ai quali corrispondono diverse capacità dell’anima: specifica infatti che se l’uomo vive esercitando la facoltà

¹⁰² VI 8 [39], 4 1.33-44: “Noi pensiamo che dipenda da noi soltanto ciò che potremmo fare quando non serviamo né alla fortuna né alla necessità né alla forza delle passioni, ma soltanto perché vogliamo senza che nulla si opponga al nostro volere. Se è così ciò che dipende da noi va inteso come “ciò che obbedisce al nostro volere” e può accadere o non accadere a seconda che noi lo abbiamo voluto. “Volontario” è dunque tutto ciò che accade senza costrizione e con nostra consapevolezza, ciò che dipende da noi invece è quello che noi siamo padroni di fare. Molte volte essi coincidono anche se sono diversi nel concetto”. Tr.Mia.

¹⁰³ Per meglio comprendere tale concetto Plotino paragona questo impulso secondo natura al desiderio del matrimonio, IV 3 [27], 13. 17-20: “Le anime non vanno per loro volontà, o perché siano mandate; o almeno la volontà non è come una scelta ma è simile ad uno slancio istintivo, come quando si è portati dal naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, ma non per riflessione: sempre su un determinato individuo incombe un destino ora sull’uno ora sull’altro”.

¹⁰⁴ III 2 [47],17.75-80: “(...) ne consegue che le regioni del nostro mondo sono dissimili proprio come le anime e che queste, dissimili, occupano luoghi dissimili, come nel flauto c’è diversa lunghezza fra le canne, le anime occupano ciascuna un luogo diverso e ciascuna nel suo proprio luogo dà il suono che si accorda con la sua posizione e con il tutto. Anche il cattivo suono delle anime ha il suo posto nella bellezza dell’universo e ciò che in essa è contro natura è secondo natura per l’universo”. Tr.Mia.

sensitiva, il demone sarà la facoltà razionale dell'anima, che lo guiderà nelle sue scelte, facendo sì che non si immerga troppo nelle realtà sensibili. Al contrario, se già l'uomo vive seguendo i dettami della ragione e assecondando la parte razionale della sua anima, il demone coincide con un principio superiore alla ragione, che potrà condurre l'anima individuale verso la sua "cara patria" ed elevare l'uomo affinché si depuri dalle incrostazioni nel sensibile ed inizi il viaggio di ritorno verso il luogo natò, coincidente con il mondo intellegibile¹⁰⁵.

Plotino sembra rievocare Platone¹⁰⁶ nell'affermare che "siamo noi che scegliamo" quale tipologia di vita condurre e se iniziare od evitare il ritorno verso il mondo intellegibile. È in base alla nostra scelta, se vogliamo vivere una vita improntata al sensibile o se desideriamo elevarci verso il cosmo noetico, che scegliamo quel demone che durante la vita ci domina e ci guida.

La figura del *daimon* plotiniano va intesa pertanto come la parte dell'anima non discesa, che nonostante la "caduta" dell'anima nel corpo, permane stabilmente nell'intellegibile e costituisce il presupposto affinché si determini il ritorno dell'anima alla "casa patria"; quel principio a cui è affidato il compito di vigilare che la reincarnazione scelta nell'universo intellegibile dall'anima sia poi attuata, perché l'anima attraversando il fiume Lete non ricorda più, sulla terra, la decisione presa.

¹⁰⁵ VI 7,6.25-29: "L'anima crea ciò che vale di più: crea anche demoni che sono superiori all'uomo e della stessa specie dell'anima che crea l'uomo: e colui che è al di sopra di lei è un demone superiore, o meglio è un dio: il demone è una immagine del dio e dipende da dio, come uomo da uomo. Poiché non si chiama Iddio quello dal quale dipende l'uomo, in quanto ha in sé la differenza che le anime hanno fra loro pur essendo della stessa schiera. Bisogna intendere per demoni quella specie particolare di esseri che Platone chiama così". Faggin, *Enneadi*, p200.

¹⁰⁶ *Simposio* 202 E-203 A: "Tutto ciò che è demonico è intermedio fra mortale e immortale. Un Dio non si mescola all'uomo ma per opera del demone gli dèi hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano sia quando dormono. E chi è sapiente in questo è un uomo demonico, chi invece è sapiente in cose profane è un uomo volgare". Traduzione di Bruno Centrone, in *Simposio*, Platone.

Naturalmente una tale interpretazione sfocia nell'affermazione di un destino già da noi stessi scelto tramite delle scelte prese mentre l'anima apparteneva ancora all'universo intellegibile. Così il *daimon* esplica la sua funzione di guida, perché conoscitore delle nostre decisioni, ci induce a fare ritorno al cosmo noetico. Risalire significa in Plotino ritornare e tale ritorno si attua mediante una conversione, intesa etimologicamente come *convertire*, mediante cioè un cambio di direzione che presuppone un volgersi verso sé stessi.

Così come in III 4 1. 10-15 la sensazione, insieme con la natura, è stata definita immagine dell'Anima, così il demone, coincidente con la parte dell'anima non discesa, è immagine del Dio¹⁰⁷, e noi stessi allora comprendiamo di essere dèi nella prospettiva plotiniana, anche se dimentichi della nostra nobiltà.

Se l'anima è totalmente assorbita dal corpo e completamente immersa nella realtà sensibile, agevolata dal passaggio attraverso il fiume dell'oblio, dimentica la sua origine di natura intellegibile e dirige la sua attività verso tutto ciò che rispetto ad essa è inferiore.

Completamente dimentica della sua "cara patria" non ha neanche consapevolezza della propria dignità e del ruolo che tra gli intellegibili le appartiene. Così dopo aver delineato in che modo l'anima potrebbe e dovrebbe far ritorno al suo luogo d'origine,

¹⁰⁷ III 3 [48] 5.1-10: La provvidenza dall'inizio alla fine discende dall'alto, e non dona con eguale misura alle cose secondo il numero ma con misura diversa in proporzione ai diversi luoghi del mondo, così in un animale ciascuna parte ha la sua funzione e la migliore compie il suo atto migliore e la più bassa compie il suo. Di tutte le cose si forma una unità ed una è la provvidenza, se cominciamo dalle cose inferiori essa è destino, in alto essa è solo provvidenza. Seguono poi le azioni degli esseri, le quali sono conformi a provvidenza. Perciò i mali sono conseguenze e necessarie, ed essi derivano da noi quando senza essere costretti dalla provvidenza congiungiamo da noi stessi le nostre azioni alle opere della provvidenza". Tr. Faggini, *Enneadi*, P.175.

Plotino esamina il caso contrario, quando l'anima sia assorbita in ciò che le è inferiore per dignità.

Nel trattato *La discesa dell'anima nei corpi*¹⁰⁸ Plotino descrive la discesa dell'anima nel corpo e il male umano è presentato come un allontanamento dell'anima da sé e come direttamente conseguente, in quanto castigo, alle azioni commesse. Il tema del male, in Plotino, ha, quindi, una duplice valenza: da un lato, esso è identificato con la materia, in quanto totale mancanza ed è concepito in modo assoluto, dall'altro, e come derivazione di questo primo significato, esso è, invece, concepito come fallibilità dell'anima individuale.

Nel trattato *Il male consiste nella deficienza totale del bene*¹⁰⁹ Plotino distingue quando la deficienza del bene è assoluta, il male è vero, privo di qualsiasi parte del bene:

[...]C'è dunque la deficienza consistente nel non essere il bene; ma la deficienza completa è il male [...]. Si cerchi di concepire non un certo male, come l'ingiustizia od altro vizio, ma quello che non è ancora uno di questi [...].”

ben diverso è invece pensare un certo male come, ad esempio, un'ingiustizia o qualsiasi altra azione malvagia, compiuta dall'anima individuale. Solo sulla base di

¹⁰⁸ IV 8 [6] 4.23: “Le anime individuali si servono del loro impulso intellettuale nel ritornare all'essere dal quale ebbero origine, ma posseggono anche un potere sugli esseri inferiori, allo stesso modo della luce, la quale sospesa nell'alto al sole non rifiuta tuttavia i suoi doni alle cose che sono sotto di essa, (...) finchè rimangono lassù esistono senza alcun affanno, qualora l'anima si distingue dal Tutto e non rivolga più lo sguardo all'intelligibile, essa diventa un frammento e si isola (...)”. Tr.Mia.

¹⁰⁹ I 8 [51] 5. 9-16: “Il male non consiste in una deficienza parziale ma in una deficienza totale del bene, ciò che manca di un po' di bene non è cattivo ma può essere anche perfetto nel suo genere. La materia o il male esiste negli dèi sensibili, ma non c'è quel vizio che gli uomini posseggono, poiché esso non si trova neppure in tutti gli uomini: difatti quegli dèi (l'anima e nello specifico le anime individuali) possono dominarlo, migliori sono coloro che non devono farlo, e dominarlo grazie alla loro parte immateriale (anima non discesa o daimon). Traduzione di G.Faggin, *Enneadi*, p.75

questa differenza radicale, Plotino può sostenere che «noi non siamo il principio dei mali e che non siamo cattivi per noi stessi, ma che i mali esistono prima di noi: che il male possiede l'uomo e lo possiede contro la sua volontà»¹¹⁰. Nessuna scelta, perciò, può essere considerata davvero come causa del male nell'uomo. Da questa distinzione deriva anche la possibilità di pensare un Primo Male ed un secondo male, facendo rispettivamente riferimento al Male in sé e al male compiuto dall'anima, a causa della sua costitutiva debolezza, generata dal suo legame con il corpo.

Plotino specifica il carattere di questa fondamentale differenza: il primo male è il difetto di misura, il secondo è accogliere in sé questa deficienza come un attributo proprio, o per somiglianza o per partecipazione¹¹¹. Perciò l'ignoranza, che è il vizio e il difetto di misura nell'anima, è il secondo male e non il male in sé, così pure la virtù non è il primo Bene, ma è un bene solo in quanto rassomiglia o partecipa del primo Bene.

Distinto dal secondo male, da esso derivato, il Male in sé è considerato, da Plotino, come il contrario esatto del Bene, dal momento che Bene e Male sono «completamente separati», «non hanno nulla in comune» e «sono lontani al massimo tra loro, per natura». Proprio da questo legame di opposizione tra Bene e Male, consegue la necessità stessa del Male all'interno dell'ordine gerarchico, e tuttavia unitario, delle emanazioni.

Siccome il Bene non esiste solo, è necessario che, nella serie delle cose che provengono da lui o, se così si vuol dire, ne discendono e se ne allontanano, vi sia un ultimo termine e che dopo questo nulla possa più derivare: e questo è il male. C'è

¹¹⁰ I 8 [51] 5.27-30.

¹¹¹ I 8 [51] 8.38-43: «Il fuoco in sé non brucia e nessuna forma presa in sé produce quegli effetti che produce una volta scesa nella materia. Questa si fa padrona dell'immagine della forma che ha in sé e l'altera e la corrompe, (...) il primo male è il difetto di misura, il secondo è accogliere in sé questa deficienza come attributo proprio». Tr.Faggin, *Enneadi*, p.56.

necessariamente qualche cosa dopo il primo, perciò anche un termine ultimo: questo è la materia che non possiede nulla del Bene. Il Male viene, di necessità, «da una natura antica», cioè da una materia non ancora ordinata: il Male in sé è questa materia. La materia è Male, ma non male morale: così intesa, essa non può generare nulla, è totalmente priva di essere e di vita e si presenta come assoluto contrario dell'Uno. Rispetto al Male in sé, il male morale è secondario e derivato.

Il Male in sé, infatti, non è un accidente dell'anima individuale, invece il male morale indica esclusivamente un accidente possibile dell'anima. Per distinguere la differenza tra queste due questioni – Male in sé e male morale – anche J. M. Rist sottolinea la presenza, in Plotino, di due accezioni del male, una assoluta ed una relativa, definendole rispettivamente come «cosmological evil» e «moral evil»¹¹².

Un piccolo appunto va fatto in riferimento alla materia, caratterizzata assolutamente in modo negativo da Plotino, essa in Plutarco incontra maggiori elogi: il “terzo elemento” di Platone, indefinito, impersonale, indifferenziato e perciò tanto oscuro e difficile da comprendersi, si lascia invece intuire, in Plutarco, nell'immagine della

¹¹² J.M.Rist, *Plotinus and Augustine on Evil*, in Atti del Convegno Internazionale, *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma 5-9 ottobre 1970), “Accademia Nazionale dei Lincei. Problemi Attuali di Scienza e di Cultura”, CXCVIII, Roma 1974, pp. 495-508. Sulla distinzione tra queste due accezioni del problema – Male in sé e male morale – si gioca anche, come sottolinea molto bene Rist, il confronto tra Plotino e Agostino. Nel formulare la sua teoria del male, in genere, si sostiene che Agostino abbia fatto riferimento a Plotino poiché la teoria dell'emanazione dall'Uno meglio si concilierebbe con l'idea della creazione divina, permettendo il superamento della credenza, altrimenti giustificabile, del manicheismo relativa all'esistenza di due principi opposti, Bene e Male, del tutto inconciliabili. L'esistenza di due principi opposti ed irriducibili, infatti, non permetterebbe al cristianesimo di spiegare il paradosso che così sorgerebbe, in modo inevitabile, tra l'idea della creazione e l'idea del Male assoluto: si darebbe, in questo modo, infatti, il caso inaccettabile secondo cui ciò che è moralmente buono, essendo responsabile dell'intera creazione, si troverebbe ad aver generato anche il male. Uscire da questa situazione paradossale ha comportato per Agostino, secondo Rist, una determinata interpretazione di Plotino. Nel formulare la sua dottrina del male, infatti, Agostino avrebbe di molto corretto la dottrina neoplatonica, in particolare attenuando notevolmente il collegamento, invece cruciale in Plotino, tra il Male in sé e la materia. In questo modo, relativizzato il vincolo neoplatonico tra il male e la materia, Agostino riferisce il male esclusivamente all'anima ed alla volontà, riportando l'intera questione del Male in sé al problema del male morale ed al conseguente tema del peccato.

raffinata femminilità di Iside, nel sentore della sua fragranza inebriante, nella varietà cromatica delle sue vesti cangianti , che proprio perché mai sollevate rivelano la natura stessa della Natura: multiforme, in continua evoluzione, “pregna dell’effluvio di bellezza” che emana dal principio da cui l’universo è governato. A differenza della *χώρα* platonica, questa *χώρα* plutarchea, identificata con Iside, è Materia intelligente, dotata di una volontà propria, non più immersa nel regno della necessità e della casualità, ma pienamente proiettata verso il bene e il bello, Iside infatti è amante di quel sommo bene che è somma bellezza, essa lo desidera e lo ricerca con strenua determinazione, fuggendo il male di cui, proprio in quanto veramente “dea eletta per sapienza” , possiede una conoscenza tale da volerlo contrastare e tuttavia non eliminare del tutto, consapevole che il κόσμος si avvicina alla perfezione non per l’assenza del male, o di ciò che è contrario al bene, ma in virtù dell’ armonica mescolanza degli opposti.

Questa *χώρα* – intelligente, dotata di slancio autonomo e sapiente, perché tale è il significato di Iside, “slanciarsi” (ῥεσθαι) “con sapienza” (ιδ) – una *χώρα* della quale Plutarco offre una libera lettura non solo rispetto all’originale, ma soprattutto rispetto alla linea interpretativa seguita nel lavoro di esegesi filosofica in cui egli profonde maggior impegno, ossia il *De animae procreatione in Timaeo*, nel quale infatti il Cheronese non fa menzione di Iside in relazione alla *χώρα* neppure nei passi in cui rimanda al DIO, vede ritornare quelle caratteristiche che erano anche dell’Atena del racconto atlantico. Muovendosi – nel concepire il DIO – su un terreno non più squisitamente speculativo, ma anche in un mondo contrassegnato da un sincero afflato religioso, Plutarco può ragionevolmente essere stato indotto dal sentimento di εὐσέβεια, di quella autentica pietà religiosa, che sappiamo essere in lui profondamente radicata, ad offrire un’interpretazione tanto suggestiva quanto

personale della *χώρα* platonica, soprattutto nel momento in cui egli giunge a identificarla con la potente divinità isiaca, attribuendole caratteristiche che alla *χώρα* – così come la aveva concepita Platone – risultano sostanzialmente estranee, forse trovando conforto, in questa operazione, nell’idea espressa da Platone stesso nelle Leggi, secondo la quale la divinità, in quanto virtuosa, non può essere inattiva, e in quanto essere in assoluto più sapiente si occupa non solo delle realtà maggiori ma anche di quelle meno rilevanti.

Insomma, se Iside è la *χώρα*, essendo Iside una dea, la *χώρα* non poteva non possedere le stesse caratteristiche della divinità: soprattutto essa non poteva “subire” ma solo “agire”. D’altra parte, è anche vero che – pur non comparendo nel *De animae procreatione* – il concetto dello “slanciarsi” autonomo della *χώρα* non è completamente nuovo alla produzione plutarchea, poiché esso, oltre che nel DIO, è riscontrabile anche nell’Amatorius¹¹³ e nel *De facie quae in orbe lunae apparet*¹¹⁴.

¹¹³ Amatorius 24, 7 70 AB, in cui è necessario considerare l’equazione tra Osiride e il sole da un lato e Iside e la luna dall’altro (cfr. DIO 43, 368 C e 52, 372D), oltre che tener conto del fatto che in questo brano Plutarco non impiega il termine *χώρα* bensì *ὕλη* (cfr. Ibidem 56, 373 E). Peraltro egli chiama la terra “madre di ciascun uomo, animale e pianta”, così come nel DIO chiama la luna “madre del mondo” (Ibidem 43, 368 CD), e Iside stessa Muth, cioè “madre” (Ibidem 56, 374 B): d’altro canto Iside è identificata da alcuni con la terra (Ibidem 32, 363 DE e 38, 366 A): “ἐρᾶν δ’ ἡλίου σελήνην οἱ φυσικοὶ καὶ συγγίνεσθαι καὶ κυεῖσθαι· καὶ γῆν δ’ ἀνθρώπων μητέρα καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἀπάντων γένεσιν οὐκ ἀναγκαῖον ἀπολέσθαι ποτὲ καὶ σβεσθῆναι παντάπασι, ὅταν ὁ δεινὸς ἔρως καὶ ἡμερος τοῦ θεοῦ τὴν ὕλην ἀπολίπη καὶ παύσεται ποθοῦσα καὶ διώκουσα τὴν ἐκεῖθεν ἀρχὴν καὶ κίνησιν;”, “I fisici dicono che la luna ami il sole, si unisca a lui e ne divenga pregna. E non ne segue necessariamente che se un giorno lo straordinario amore e il desiderio per il dio dovesse abbandonare la materia, ed essa cessasse di desiderare e inseguire il principio del movimento e della generazione, anche la terra, madre di ciascun uomo, animale e pianta, morirebbe e si estinguerebbe?”

¹¹⁴ *De facie quae in orbe lunae apparet* 30, 944 E, in cui, come anche nell’Amatorius, occorre considerare l’equazione “Osiride/ sole” e “Iside/ *χώρα*/ luna”: “...καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν αἰεὶ καὶ συγγίνεσθαι ὀρεγομένην ἀπ’ αὐτοῦ τὸ γονιμώτατον.”, “...e infatti la luna stessa per amore del sole gira sempre e si unisce a lui , bramando ricevere da lui l’effluvio più fecondo.

In Plotino l'uomo ha possibilità di peccare e lo fa se si allontana progressivamente dalla sua vera natura e se "sporca" la sua anima nel sensibile, Plotino infatti descrive le possibilità che all'uomo sono offerte nella sua vita. Come ad un bivio l'uomo sceglie se perseguire i piaceri fisico-corporei e adagiarsi nel sensibile dimenticando la natura superiore della propria anima, o viceversa se iniziare il cammino di purificazione coincidente con un ritorno della sua anima presso le realtà intelleggibili¹¹⁵.

L'elogio dell'anima e la sua descrizione è uno dei principali motivi conduttori delle *Enneadi* e Plotino sembra qui riassumere l'intera indagine sulla natura della terza ipostasi. Essa è una natura intelleggibile ma si situa in mezzo alle due nature, quella noetica alla quale appartiene per sua essenza, e quella corporea, verso cui rivolge la propria attività. Così come il demone è intermedio tra l'uomo e il dio perché collocato a metà delle due nature, rispettivamente divina e umana, così l'anima è demone e ne

¹¹⁵ III 2 [47]9.1-25: "Gli uomini sono nella regione media e inferiore [del mondo], in alto sono il cielo e gli dei che esso contiene; gli dei e il cielo che circonda il mondo formano la maggior parte del mondo, la terra sta al centro e non è che un astro qualunque. Ci stupiamo che negli uomini ci sia l'ingiustizia poiché giudichiamo che l'uomo sia la cosa più preziosa dell'universo e l'essere più saggio di tutti. Invece egli sta in mezzo tra gli dei e le bestie e inclina verso gli uni e verso le altre: alcuni assomigliano agli dei, altri alle bestie, la maggioranza sta nel mezzo. [L'uomo] non è il migliore degli esseri viventi, ma occupa quel posto medio che ha scelto e nel luogo dove egli si trova la provvidenza non lo lascia perire; il genere umano, sempre ricondotto all'alto da diversi mezzi di cui si serve l'essere divino per far trionfare la virtù, non perde la sua essenza razionale, ma partecipa, anche se non del tutto, di saggezza, d'intelligenza, d'arte e di giustizia, che gli uomini [esercitano] tra loro – infatti quando fanno un torto a qualcuno credono di agire giustamente e di trattarlo secondo il suo merito –; così l'uomo è una bella creatura, tanto bella quanto può essere, ed è posto nell'universo in modo da avere una sorte migliore di tutti gli esseri che vivono sulla terra. Nessuno che abbia senno potrà rimproverare [alla provvidenza] l'esistenza di altri animali inferiori che sono l'ornamento della terra. E infatti sarebbe ridicolo lamentarsi perché essi mordono gli uomini, come se gli uomini dovessero vivere sempre nel sonno". Tr.Faggin, *Enneadi*, p.125

ha caratteristiche, in quanto essa è composta “dall’indivisibile e da ciò che è divisibile nei corpi”¹¹⁶.

Per esprimere questo tipo di molteplicità intellegibile, in cui tutto e parti sono completamente compenetrati, Plotino si serve dell’analogia della scienza e dei suoi teoremi¹¹⁷. Ogni teorema si dice “parte” dell’intera scienza ma contiene in potenza l’intero di essa, mentre la scienza contiene in sé la molteplicità dei teoremi pur rimanendo intera, integra e non frazionata in parti. Così si afferma che l’anima è tutte le cose insieme, le superiori e le inferiori e l’Anima ipostasi mantiene con le anime individuali lo stesso rapporto che permane stabilmente tra la scienza e i suoi teoremi.

Un breve cenno alla esegesi plutarchea di *Timeo* 35 a 1-6 spiega come la filosofia plotiniana è stata recepita dai pensatori del I secolo . L'anima cosmica si forma secondo Plutarco dall'unione dell'essere intermedio con l'identico e il diverso, che dovrebbero corrispondere a due dei generi ontologici presentati nel *Sofista*¹¹⁸. Così facendo, egli semplifica certamente lo schema del *Timeo*, e rende teoreticamente meno coerente il complesso della costruzione, in quanto mescola direttamente due principi, appunto l'identico e il diverso, con una sostanza collocata ontologicamente ad un livello intermedio. La sostanza dell'anima cosmica si compone, dunque, di quattro elementi, la cui unione viene prodotta da due mescolanze: quella tra essere

¹¹⁶ *Timeo* 35 a5- b : “Dall’essere indivisibile e che rimane sempre identico e dall’essere che è invece divisibile e che diviene nei corpi egli formò, mescolandoli insieme, un terzo genere di essere; in seguito dalla natura dell’identico e dalla natura del diverso, formò allo stesso modo un composto intermedio fra l’indivisibile e il divisibile che si genera nei corpi, e presili tutti e tre formò mescolandoli un’unica realtà”. Traduzione di Francesco Fronterotta, *Timeo*, Platone, Bur p.200.

¹¹⁷ IV 3 [27],2.50-57: “Forse l’anima è parte nel senso in cui un teorema di una scienza è detto parte della scienza nel suo tutto? La scienza non diminuisce per questo e la sua divisione consiste nell’enunciare e nel dimostrare ogni sua parte; in questa condizione ogni teorema contiene in potenza la scienza totale, e questa nondimeno sussiste intera”.

¹¹⁸ Emergono due nuovi generi, l’identico e il diverso e si tratta di dimostrare che nessuno dei due è riconducibile a nessuno dei precedenti tre, né quiete e moto sono l’identico o il diverso (255 b8-c4) né l’essere è l’identico o il diverso (255b8-c4).

indivisibile e essere divisibile, e poi quella di identico e diverso con l'essere mediano prodotto dalla prima mescolanza.

Nella prima parte del capitolo 25 del *De animae procreatione* Plutarco suggerisce di assumere la composizione che ha prodotto il corpo del mondo (Tim. 32b3-7) come immagine della proporzione nella quale è stata organizzata l'anima. Nel caso del corpo, i due estremi, vale a dire fuoco e terra, possedevano una natura che rendeva non solo difficile, ma addirittura impossibile l'unione e la composizione. Per questa ragione, Dio collocò in mezzo ad essi aria ed acqua: la prima (Platone, Tim. 35a1-6 in Plutarco 337) davanti al fuoco, la seconda davanti alla terra. Egli unì subito tra loro aria e acqua, poi mescolò i due estremi con aria ed acqua e infine tra loro. Secondo Plutarco la struttura compositiva si ripete identica nel caso dell'anima, i cui elementi costitutivi sono identico, diverso, essere indivisibile ed essere divisibile. I due estremi sono rappresentati da identico e diverso che, in quanto forze contrarie e antagoniste, non possono essere mischiate direttamente l'uno con l'altro. Per questa ragione, il Demiurgo collocò tra loro altre sostanze in funzione di intermediari, vale a dire appunto l'essere indivisibile davanti all'identico, e l'essere divisibile davanti al diverso, dal momento che ciascuno di essi è adatto rispettivamente ad uno dei due estremi.

Il passo a cui si è fatto riferimento rappresenta veramente un esempio significativo di come un platonico del I-II secolo poteva leggere un testo dei dialoghi. Di fronte ad un passo particolarmente difficile ed oscuro, quale certamente doveva essere quello in cui veniva esposta la genesi e la struttura dell'anima cosmica, Plutarco interpreta la composizione degli elementi dell'anima del mondo come strutturalmente identica a quella del corpo e, dunque, che può venire compresa a partire da quest'ultima.

V Il demone guida l'anima

Allora nel corpo c'è sempre la parte inferiore? No, infatti rivolgendoci verso l'alto essa si rivolge con il corpo. Cosa invece accade all'Anima del Tutto? Anche in essa la sua parte inferiore, abbandonerà il corpo, quando si rivolge verso l'alto? No, la sua parte inferiore non inclina verso le cose ultime. Infatti non è discesa né incarnata ma giace immobile insieme con il corpo del mondo e lo illumina senza che esso le provochi disturbo, così il mondo giace tranquillo. In che modo? Non percepisce l'Anima del Tutto sensazioni? È priva della capacità di vedere, perché non ha occhi, anche senza orecchie, senza naso né lingua. Come dunque? È priva di coscienza a differenza nostra che abbiamo coscienza di ciò che è in noi? Essa possiede la tranquillità simile a ciò che è per natura. Senza piacere. In essa infatti la natura vegetativa si trova e non si trova, e lo stesso per la sensazione. Ma della materia attinente il cosmo si tratterà in altri libri, adesso se ne è trattato in base a ciò che è stato detto.

Commento

Plotino introduce una distinzione tra l'Anima individuale e l'Anima del Tutto. Mentre l'anima individuale si appropria di un corpo a cui dà vita e lo abbandona nel momento in cui si distacca dalle realtà sensibili, l'Anima del Tutto non intrattiene con il suo corpo, cioè con l'universo, lo stesso rapporto. Mentre infatti l'anima individuale può divenire malvagia e la discesa nei corpi può assumere connotazioni fortemente negative, se le anime finiscono per immergersi troppo nelle cure di corpi fragili, pieni di necessità e fonti di fastidi, tutto ciò non accade all'Anima del Tutto, che a differenza dell'anima che si incarna, rimane sempre rivolta verso l'intellegibile.

Le anime degli individui si occupano del corpo che vivificano e perdono il contatto con la vita intellegibile, invece l'Anima del Tutto permane stabilmente presso le realtà superiori. Pertanto mentre le anime individuali dovranno recuperare la loro parte inferiore, perché si trova contaminata dal e nel sensibile, per ritornare presso il cosmo noetico, l'Anima del Tutto non si ritrova ad avere la sua parte inferiore discesa nel cosmo sensibile ma anche la sua parte inferiore permane stabilmente tra gli intellegibili e guida senza sforzi l'intera realtà sensibile.

L'Anima del Tutto non è in un luogo ma dappertutto, è priva di ricordi e non percepisce le realtà più basse perché è sempre rivolta alle cose più alte. Essa governa il corpo del mondo senza essere legata ad esso, non sottostà al corpo ma viceversa il corpo ad essa, essa è tutta in tutto il corpo dell'universo e ordina l'universo non mediante il ragionamento ma mediante l'intuizione intellettuale. Essa non è del mondo ma per il mondo¹¹⁹. L'Anima universale rimanendo sempre presso lassù è strutturata in maniera tale che il corpo le aderisce senza crearle difficoltà alcuna, viceversa l'anima individuale come parte della prima non ha potuto governare anch'essa il mondo e il corpo dell'universo ma ha dovuto ricevere dall'anima universale una sorte che è stata quella di governare solo una parte di quel corpo più generale che invece è governato nella sua interezza dall'Anima universale.

Plotino sostiene che percepire mediante i sensi significa apprendere fenomeni sensibili e spazialmente estesi e disapprova l'idea che la percezione sia un'impronta

¹¹⁹ IV 3 9. 21-26: “ Ed ecco la verità: se non ci fosse corpo, l'anima non si farebbe avanti, poiché là dove essa è naturalmente non c'è nessun luogo. Se deve farsi avanti deve creare a se stessa un luogo e perciò un corpo. Quanto all'Anima dell'universo in nessun momento questo universo è stato senz'anima, in nessun momento il suo corpo è esistito e l'anima è stata assente. Il mondo giace dunque nell'anima, che lo sorregge e nulla c'è in essa di cui non partecipi, simile a una rete che, tutta intrisa d'acqua, vive ma non può far sua l'acqua in cui è immersa: essa si estende fin dove si estende il mare, per quanto le è possibile perché ognuna delle sue parti non può trovarsi se non là dove si trova”. Traduzione di Giuseppe Faggini, *Enneadi*, p.280.

corporea ricevuta dall'anima. Pertanto sono gli organi del corpo animato a subire affezioni da parte degli oggetti percepiti. Plotino nel distinguere l'Anima del mondo dall'Anima di ciascun singolo, distingue i compiti di entrambe. Egli sostiene che l'Anima del cosmo abbia il compito di preparare la materia ad accogliere la presenza dell'anima individuale, formando un corpo adatto a ricevere la sua traccia. Invece l'anima razionale di ciascuno discende in una materia già formata dall'Anima del Tutto. L'Anima del Tutto per svolgere le sue funzioni risulta pertanto composta da: una parte superiore coincidente con il suo Nous, una parte mediana in cui si ritrovano la *facoltà razionale* e la *facoltà immaginativa*, una parte inferiore costituita da *sensazione* e *natura*.

L'Anima individuale invece è composta da: una parte superiore coincidente con il Nous, una parte mediana coincidente con la *facoltà razionale* e *immaginativa* nella quale è inclusa la memoria, una parte inferiore composta dalla *sensazione* specializzata nelle potenze visiva, uditiva e olfattiva, di cui l'Anima del Mondo risulta priva, *natura* specializzata nella potenza appetitiva.

L'analogia tra le varie funzioni delle due tipologie di Anima è totale, giacchè in entrambe emergono le medesime facoltà strutturali. Tuttavia tale analogia si arresta per la differente rilevanza della funzione che soprattutto le facoltà inferiori svolgono nelle due tipologie di Anima. Infatti la *sensazione* nell'anima individuale è connessa alle potenze che hanno attinenza con i cinque organi di senso e ciò è essenziale dato che vive nel corpo e nel mondo sensibile, così da essergli permesso di percepire la realtà sensibile. Queste però sono esigenze del tutto assenti nell'Anima del mondo perché il cosmo non possiede organi di senso e non prova piacere. Ecco perché la *sensazione* di questa svolge un ruolo di altro genere rispetto all'omonima facoltà

dell'anima individuale, così come la *natura* cosmica ha ben altra rilevanza per la produzione del cosmo rispetto alla *natura* individuale.

[...]L'Anima del mondo rassomiglia all'Anima che è in un grande albero la quale governa la pianta senza fatica e silenziosamente, e tale è la "parte" più bassa dell'Anima del Tutto, mentre la "parte" inferiore della nostra anima è simile ai vermi che si generano in una parte della pianta in via di putrefazione: in questo modo può simbolizzarsi il corpo animato nel Tutto sensibile. Quanto alla "parte" rimanente della nostra anima, parte che è omogenea a quella superiore dell'Anima cosmica si potrebbe dire che è simile ad un agricoltore che preoccupato dei vermi che sono nella pianta, rivolga alla pianta tutte le sue cure, oppure a che essendo sano in mezzo ad altri che godono di buona salute si dedichi all'azione o alla contemplazione, ma se si ammala rivolge le sue attenzioni alle cure del corpo e si dedica tutto ad esso.

Fondamentale per comprendere la dottrina plotiniana è lo studio del *Timeo*:

Il primo passo è *Timeo* 30c-31a, dove Platone definisce i caratteri del modello ad immagine del quale il cosmo sensibile è stato generato:

[...]Stabilito questo, dobbiamo ora parlare di ciò che segue nell'ordine, ossia a somiglianza di quale dei viventi chi ha prodotto il mondo l'ha prodotto. Non crederemo di sicuro che lo abbia prodotto a somiglianza di qualcuno dei viventi che esistono come specie particolari, perché nulla che assomigli a un essere incompleto potrebbe mai essere bello [...]. Infatti, esso contiene in se stesso, comprendendoli, tutti i viventi intellegibili, come questo mondo contiene noi e tutti i viventi visibili.

Queste linee seguono a quelle in cui Platone descrive la bontà del Demiurgo che, incapace di provare un sentimento di invidia, ha voluto che tutto assomigliasse il più possibile a se stesso¹²⁰.

Per questo, in *Timeo* 30a 5, si afferma che l'essere migliore non poteva non agire nel modo più bello, ossia dando vita ad un tutto che fosse dotato di pensiero; ciò che risulta dotato di intelligenza è, infatti, più bello di ciò che ne è privo. Il cosmo sensibile viene generato, secondo il disegno della divinità, come un vivente dotato di anima e pensiero.¹²¹

Esso si presenta come una realtà animata e costituita dal nous: il Demiurgo ha collocato, infatti, l'intelletto nell'anima e quest'ultima nel corpo dell'universo, per realizzare l'opera che fosse più bella possibile. Tuttavia, in *Tim.* 34c, si sottolinea l'anteriorità dell'anima rispetto al corpo del mondo, in quanto l'anima del mondo venne costituita prima del corpo, affinché essa dominasse su di esso. L'anima viene, poi, collocata al centro dell'universo e si estende in tutte le parti di esso, in modo che nessuna risulti priva del suo principio vivificante.

¹²⁰ *Tim.* 29 e 1-3. Per l'analisi di questo passo, cf. FERRARI (2007), pp. 156-163. Lo studioso afferma che le parole pronunciate da Timeo in questo passo, indurrebbero a considerare il modello intelligibile non come una natura separata ed esterna all'artefice divino, ma ad esso immanente. Platone in *Tim.* 29e affermerebbe, infatti, che il cosmo sensibile deve essere somigliante il più possibile all'artefice, e, a distanza di poche linee, in 30d afferma, invece, che deve essere simile al vivente intelligibile. Secondo questa interpretazione la figura del Demiurgo sarebbe una metafora, introdotta da Platone, per esprimere la funzione attiva e produttiva del cosmo noetico. L'interpretazione tradizionale secondo cui il vivente intelligibile e il Demiurgo costituiscono due entità separate lascia il posto a questa che, invece, li considera identici: il modello del cosmo sensibile sarebbe nello stesso tempo il *dhmiourgov* e il *pantele*; "zw\$/on. Sostengono questa interpretazione anche HALFWASSEN (2000) p. 51; PERL (1998) p. 89; ENDERS (1999), pp. 158-159, il quale afferma che il paradigma: «kann daher nichts anderes als der die Gesamtheit der Ideen umfassende Ideenkosmos als ganzer sein».

¹²¹ *Tim.* 30b 7-30c. Il contenuto di questo passo richiama quello di *Soph.* 249a.

La definizione della natura intelligibile come vivente e animata e, soprattutto, perfetta, è espressa anche in *Timeo* 39e 1-8¹²², dove viene ribadita la somiglianza del cosmo sensibile al mondo intelligibile. Il modello intelligibile viene definito, ancora una volta, «vivente perfetto e intelligibile».

Occorre sottolineare che in Platone, come è noto, l'Anima del mondo non ha funzione demiurgica; il Demiurgo, dopo avere plasmato l'Anima cosmica, demanda alla figura degli dei giovani, i suoi “figli”¹²³, la costituzione di viventi mortali e con essa l'attività ordinatrice in relazione ai singoli esseri che fanno parte del cosmo sensibile. Dunque ci troviamo in presenza di un'esegesi certamente metaforica che sembra nascondere una precisa strategia ermeneutica. Ora il principio ordinatore è duplice: quello che chiamiamo «Demiurgo» e quello che chiamiamo «Anima del tutto». Ora, con il termine Zeus vogliamo riferirci indifferentemente al Demiurgo e al principio dominante del tutto. Trattando del Demiurgo dobbiamo rigorosamente cancellare «il prima» e il «poi», riconoscendogli un'unica vita fuori dal tempo e da ogni mutamento.

Questo passo è certamente problematico, non è chiaro se il principio ordinatore del tutto sia di due tipi oppure uno solo con duplice funzione. Plotino sembra assegnare alla figura metaforica di Zeus una duplice valenza: esso è sia l'Intelligenza come sapienza immutabile fuori dal tempo, sia il principio dominante del tutto. Riferendosi a questo passo delle *Enneadi*, Proclo attribuisce a Plotino la teoria del doppio

¹²² In questo modo e per queste ragioni furono generati tutti quegli astri che percorrono il cielo e hanno le loro fasi, perché questo mondo fosse quanto più possibile simile al vivente perfetto e intelligibile, imitandone la natura eterna. E le altre cose, via via fino alla generazione del tempo, erano state compiute a somiglianza di ciò che egli imitava, ma il mondo non comprendeva ancora in sé tutti i viventi che sarebbero nati in lui e perciò era ancora dissomigliante dal suo modello.

¹²³ *Tim.* 42d 7- e. In Plotino la figura degli dei giovani è del tutto assente; è l'Anima del mondo ad occuparsi anche della costituzione di singoli viventi e di infondere loro le parti dell'Anima: razionale, passionale e desiderativa.

Demiurgo, un Demiurgo si collocherebbe nel cosmo intelligibile e l'altro in questo mondo, con il compito di reggerlo¹²⁴. Benché Plotino affidi all'Anima un'azione demiurgica e ordinatrice, nelle *Enneadi* ad essere esplicitamente indicato come Demiurgo è la dimensione del Nous. Nell'esegesi del *Timeo* viene alla luce con forza la difficoltà di Plotino nell'interpretare il testo platonico, poiché egli per un verso è animato dall'intento di restituire il dialogo nella sua originarietà, per altro verso deve fare i conti con la problematicità di alcuni concetti platonici che, inseriti nel suo sistema di pensiero, non ne conserverebbero la coerenza interna¹²⁵.

Uno studio di *Sofista* 248e-249a, per cercare di comprendere le ragioni per cui il pensiero dei neoplatonici, ed in particolar modo, quello di Plotino, avrebbero assunto questo passo a fondamento della parte centrale della loro filosofia. Il passo in questione conclude la sezione dell'essere. Lo Straniero di Elea tenta di porre fine alla disputa che vede contrapporsi la posizione dei figli della terra, i materialisti, per i quali essere è tutto ciò che è corporeo, e quella degli amici delle idee, gli idealisti, i quali ritengono, invece, che il vero essere è ideale. Gli amici delle idee, più docili e

¹²⁴ Procl. In Tim. I, 305.16–26. Nel sistema procliano il Demiurgo celebrato nel *Timeo* non si identifica con il Nous, ma corrisponde all'Intelletto demiurgico: l'ultimo elemento della triade intellettuale, che svolge l'attività produttrice e regolatrice dell'universo sensibile. Cf. Procl. TP V, 20, p. 76, 7 e sgg., a cura di ABBATE (2005). In riferimento alla struttura della realtà intelligibile nel sistema procliano, cf. ABBATE (2008), p. 133.

¹²⁵ 3 In realtà per Plotino il Demiurgo è una realtà unica che si identifica con il Nous, la cui natura assolutamente trascendente prescinde da capacità deliberative e di calcolo. Plotino, nell'esegesi di Tim. 33a-34b, dove Platone attribuisce al Demiurgo il ragionamento (logismov), va oltre il testo platonico, affermando che il ragionamento non appartiene alla causa intelligibile, ma soltanto al nostro modo di comprendere la natura dell'archetipo, procedendo dagli effetti che da essa dipendono¹⁹³. In questo contesto Plotino sottolinea il carattere limitato ed imperfetto del linguaggio, per la comprensione della realtà intelligibile. Se, infatti, il linguaggio di cui “noi” ordinariamente disponiamo è discorsivo e il nostro processo conoscitivo non può prescindere dal linguaggio, questo non può essere adeguato alla natura dell'essere autentico che si pone al di là dei limiti del ragionamento. Pertanto, nella descrizione della natura della realtà intelligibile, Plotino sembra andare oltre Platone che, come gli gnostici, si avvarrebbe di attributi non adeguati alla realtà trascendente da lui stesso concepita. Cf. Enn. VI 7 (38), 1, 28-32: «Lassù, invero, non c'è assolutamente ragionamento; se si parla di ragionamento, e perché si vuol significare che tutto si realizza come se il mondo a venire scaturisse da un ragionamento».

disponibili a comunicare, si sono arroccati nelle zone dell'invisibile in cui contemplan gli enti intellegibili e incorporei (Soph. 246a 6-8).

I loro avversari, i figli della terra, facendo coincidere l'essere con il cosmo, rendono impossibile il dialogo (Soph. 246d).

Lo Straniero di Elea di fronte allo schieramento delle due posizioni irriducibili ricorre alla strategia della definizione di essere come capacità. L'essere è *duvnamis*", capacità «di produrre un qualunque effetto o di subirlo anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un'unica volta». La definizione di essere come *duvnamis*", «quel qualcosa che unisce connaturato» al piano sensibile e al piano intellegibile, permette allo Straniero di rendere più docili i materialisti attraverso il *logos*", e di innescare il movimento degli idealisti. Se i figli della terra sono costretti a riconoscere l'esistenza di qualche entità incorporea (giustizia, bontà, intelligenza e i loro contrari), gli amici delle idee devono ammettere una forma di movimento nel mondo delle idee. Gli amici delle idee, che distinguono il divenire, soggetto al movimento di azione e passione, dall'essere immobile, non possono accettare la definizione di essere come *diunamis*". La posizione rigorosa degli idealisti impedirebbe di ammettere che l'essere è conoscibile/conosciuto, cioè soggetto a movimento. Gli idealisti sarebbero naturalmente costretti a negare la relazione tra l'azione del conoscere e il patire dell'essere conosciuto, per non cadere in contraddizione con la tesi dell'immobilità dell'essere. L'esclusione del movimento dall'essere, però, priverebbe l'essere dell'anima, della vita e dell'intelligenza. Ma anima, vita, intelligenza "sono", e l'essere non può esserne privo. Lo Straniero è costretto a radicalizzare in forma retorica il suo ragionamento e a chiedere al suo interlocutore se l'essere nella sua compiutezza permanga in una «immobile quiete»:

E allora, per Zeus! Davvero ci lasceremo così facilmente persuadere che movimento, vita, Anima e pensiero intelligente non siano presenti in ciò che è compiutamente, che esso né viva né pensi e invece, solenne e sacro, privo di intelletto, se ne stia in un'immobile quiete¹²⁶?

Lo Straniero sfida gli amici delle idee, così, ad accettare che «l'essere perfetto o compiuto» sia privo di pensiero vita e anima, e che sia dunque assolutamente immobile. Ovvero l'essere potrebbe permanere nella sua immobilità pur possedendo l'intelletto senza la vita, o, paradossalmente, avere intelletto e vita senza anima? Lo Straniero mette definitivamente alle strette gli amici delle idee ipotizzando un essere animato dotato di intelletto e vita e tuttavia immobile.

Da questo momento in poi il ragionamento si fa ancora più radicale: anima e movimento non soltanto devono appartenere alla sfera dell'essere - nella misura in cui questo viene conosciuto e, quindi, in qualche modo mosso - ma, ancora di più, devono costituire le «proprietà intrinseche di ciò che è». La strategia dello Straniero contro la battaglia dei giganti si traduce nella necessità di combattere con ogni argomento colui che si ostina ad occultare l'evidenza. Conoscenza, pensiero e intelligenza irrompono nell'immobilità di ciò che è compiutamente .

L'essere comprende contemporaneamente, in ogni sua parte movimento e immobilità.

È necessario a questo punto soffermarsi sul significato attribuito all'espressione *pantele on*. Due sono le interpretazioni più diffuse: secondo la prima, la realtà indicata con l'espressione può essere intesa come «l'essere pieno e assoluto», il

¹²⁶ Soph.248e-249a, trad. CENTRONE (2008). Ho preferito riportare la traduzione di Centrone, in quanto egli propone un'esegesi intensiva dell'espressione *pantelè` on*, che è reso con «ciò che è compiutamente», intendendo con esso il mondo delle idee. Al contrario Fronterotta propone una traduzione estensiva, rendendolo con «totalità dell'essere» e intende con esso, non soltanto il mondo delle idee, ma l'insieme di tutto ciò che è, ossia che comprende le realtà esistenti. Cf. FRONTEROTTA (2007), pp. 379-81 n. 197

mondo delle idee, lo stesso *pantelè on* di cui si parla nel libro V della Repubblica, che è l'oggetto della conoscenza autentica; secondo l'altra è, invece, la «totalità dell'essere», comprendente la realtà immobile delle idee, la realtà in movimento del cosmo sensibile, e l'anima, principio di movimento e di conoscenza. Se nella prima interpretazione l'avverbio *pantelè* assume un significato intensivo¹²⁷, in riferimento alla perfetta compiutezza del mondo eidetico, nella seconda, esso va compreso in riferimento al sostantivo *pan*.

Da ciò consegue un senso estensivo¹²⁸ dell'avverbio, che indicherebbe la somma di tutte le cose che sono, l'insieme delle realtà immobili e mobili.

La prima interpretazione, quella intensiva, comporta l'immissione del movimento all'interno delle idee. Essa ha creato non pochi problemi agli interpreti, i quali, per arginare questa possibilità, hanno letto il passo platonico solo come un estremo tentativo da parte di Platone di includere movimento e anima in ciò che è realmente. Platone ammetterebbe in tal modo insieme alla piena realtà dell'essere eidetico, delle

¹²⁷ 3 Tra i sostenitori dell'interpretazione intensiva troviamo GERSON (2006), p. 292, n. 3, secondo cui l'espressione *pantelè on* andrebbe compresa in opposizione a *to mèdamè' on* di 237b 7-8, ovvero al non essere assoluto, designando, dunque, per contrarietà, ciò che è in modo pieno e perfetto

¹²⁸ A favore dell'esegesi estensiva o inclusiva si è espresso CORNFORD (1935), pp. 244-45, il quale traduce l'espressione *pantelè on* con «that which is perfectly real», oppure con «the real or the sum of things» nel senso, dunque, di ciò che comprende tutto ciò che è, tanto le realtà immobili, le idee, le quali secondo questa lettura non sarebbero soggette ad alcuna forma di movimento, quanto vita, anima e intelligenza, ossia le realtà soggette al movimento. L'esegesi inclusiva è abbracciata anche da FRONTEROTTA (2007). Secondo questa interpretazione il *pantelè on*, «la totalità dell'essere», designa l'insieme complessivo delle cose che sono e che partecipano dell'essere, ovvero fanno parte della sua totalità. In questo senso, al fine di delimitare l'ambito delle realtà esistenti, ci si riferisce al complesso delle realtà, ovvero alle idee, al movimento, alla vita e all'anima. Ciò troverebbe conferma, secondo i sostenitori di questa interpretazione estensiva, nell'uso del verbo *parà einai*, che significa «essere presente» o «trovarsi compreso in», volendo in tal modo esprimere la presenza di queste realtà all'interno dell'essere e non «un grado di maggiore o minore intensione ontologica». Cf. FRONTEROTTA (2007), pp. 379-381, n. 197. Secondo questa interpretazione Platone intenderebbe mostrare che l'essere comprende tutte le cose che di esso partecipano, in quanto posseggono ed hanno in comune la capacità di agire e patire. In questo senso il tutto non includerebbe soltanto le idee, ma anche il mutamento e con esso tutti i soggetti che lo originano, e, in particolare, l'anima e la sua attività intellettuale, riconducibile al *nous*". Cf. MOVIA (1991), pp. 255-261.

forme immutabili, anche quella dell'anima, dell'intelligenza e della vita, soggette a una forma di movimento

Secondo questa linea interpretativa sarebbe assurdo ammettere che le idee immutabili, essendo l'immutabilità garante della possibilità di conoscenza, possano subire una qualche modificazione, in quanto conosciute. Tuttavia, bisogna in primo luogo intendere a quale forma di movimento sarebbero soggette le idee¹²⁹. Esiste, infatti, un tipo di movimento che non compromette l'immutabilità e la stabilità del mondo eidetico, in quanto non si tratta di un mutamento, bensì dell'acquisizione da parte dell'idea di un attributo inessenziale, poiché non modifica l'essenza di ciò che è conosciuto. Le idee, in quanto oggetti della conoscenza, subiscono; il loro essere mosse non intacca l'immobilità della loro essenza. Fatta salva l'immobilità dell'essenza è possibile ammettere il movimento, alla luce della definizione di essere come *diunamis*, intesa come capacità di agire e di subire. Alle idee, infatti, non soltanto appartarrebbe un tipo di movimento passivo, in quanto esse sono conosciute, ma, anche, un movimento di tipo attivo, il quale si esprime nella loro capacità di intrattenere molteplici relazioni, secondo la loro partecipazione reciproca. Tale principio conferisce un'intrinseca mobilità al mondo eidetico, senza inficiarne lo statuto ontologico.

L'interpretazione estensiva, invece, avallata dalla tesi pronunciata dallo Straniero di Elea, ammette all'interno del tutto tanto le realtà immobili quanto quelle mosse (249d). Se per un verso è necessario riconoscere l'esistenza del movimento nell'essere, al fine di garantire la conoscenza, in quanto, se tutto è immobile, non può

¹²⁹ DE RIJK (1988), pp. 106-107, che pone una distinzione tra le idee, intese come enti separati e trascendenti, e le idee considerate nel loro stato immanente. Nel primo senso esse rimangono del tutto immobili ed immutabili, nel secondo caso, invece, entrando in qualche modo in contatto con la realtà soggetta al divenire, subiscono un'affezione che le mette in movimento

esserci intelletto su niente, per altro verso, bisogna preservare la realtà, garante dell'identità dell'oggetto da conoscere (249b 5-10)

V L'anima sceglie il suo demone

Ma se l'anima sceglie il demone e la vita in che modo noi possiamo esserne padroni? La scelta, di cui si sta trattando, va totalmente riferita ad una deliberazione e ad una disposizione totale dell'anima. Ma se la deliberazione dell'anima domina su ciò, ciò su cui tra le parti dell'anima la guida è affidata alla parte più opportuna, il corpo non sarà causa di nessun male in esso. Se infatti la scelta dell'anima dominerà i costumi del corpo ed essa possiede quello che ha scelto, esso sarà condotto, come detto, non cambia il suo demone, senza essere madre né del saggio né diventandola dell'indegno. Forse è potenzialmente uno dei due [indegno o virtuoso] diventandolo in atto ? Cosa dunque? Se un corpo indegno è attribuito in sorte ad un saggio, o se al contrario? Potenzialmente entrambi e le inclinazioni dell'anima possono procurarsi un corpo adeguato, perché tutte le cose accidentali non cambiano la decisione generale. Tuttavia si dice che prima ci sono le sorti poi i paradigmi delle vite poi "con le fortune", e che la scelta delle vite è affidata a noi sulla base dei costumi, così si riconosce la preminenza alle anime che dispongono di ciò che loro è stato dato secondo i loro caratteri. Il demone infatti non è completamente esterno, ma esterno tanto da non essere legato a noi e da non sostituirsi a noi nell'azione, è nostro se con "noi" intendiamo l'anima, non è nostro se intendiamo "l'uomo" che così costituito vive sotto la guida del demone. Ciò si ritrova nel Timeo. Ciò non presenta contraddizione, ma unità possiede la definizione di demone come colui che adempie alla scelta, se il passaggio è inteso in questo senso esso non conterrà contraddizione ma esso avrà contraddizione se il demone sarà inteso in altro modo. Anche che

“compie ciò che l’uomo ha scelto” si accorda come definizione. Infatti il demone che sta sopra l’uomo non lo lascia scendere troppo nel male, ma solamente il principio che gli sta al di sotto agisce, né lo porta in alto oltre se stesso; infatti non può diventare altra cosa da ciò che egli è.

Commento

Le primissime linee pongono l’attenzione su un fondamentale tema: la libertà. Affermare infatti che la προαίρεσις sia compiuta dall’anima nel mondo intellegibile, prima di incarnarsi, sembra escludere qualsiasi possibilità di compiere azioni liberamente. Plotino intende il concetto di “Libertà” coincidente con l’espressione che può essere tradotta dal greco con “ciò che dipende da noi”. Naturalmente questa formula non è propria di Plotino ma figlia di una secolare storia di dibattiti che, ad iniziare da Aristotele, ha attraversato le scuole ellenistiche e la Stoa.

Plotino tratta del tema della libertà in diverse parti delle *Enneadi*, in particolare in III I [3] *Sul fato*, in I 4 [46] *Sulla felicità*, in III 2 [47] *Sulla provvidenza* I. Il tema della libertà è strettamente connesso al tema della provvidenza.

Nei trattati III 2-3 [47-48] Plotino enuncia la tesi secondo cui l’ordine provvidenziale proviene dalle cause intellegibili ed è presente nell’intero universo, anche se in modo differente in diversi luoghi¹³⁰. Al *logos* Plotino affida il compito di trasmettere l’ordine dell’Intelletto nel mondo corporeo. Questo è un principio razionale

¹³⁰ III 3 [48], 5.1-3: “La provvidenza dunque, dal principio alla fine, discende dall’alto e non dona con eguale misura alle cose secondo il numero ma con misura diversa in proporzione ai diversi luoghi del mondo, così in un animale che dipende sino alle minime parti dal suo principio, ciascuna parte ha la sua funzione, e la migliore compie il suo atto migliore e la più bassa compie il suo”. Traduzione di Giuseppe Faggin, *Enneadi*.

universale che Plotino fa dipendere direttamente dall'Intelletto¹³¹. Arthur H. Armstrong nota che il *logos* universale finisce per configurarsi come una quarta ipostasi, avente una struttura complessa, che si sostituisce all'anima nel ruolo di intermediario tra l'Intelletto e il mondo visibile¹³². Tuttavia rimane da comprendere in che modo all'uomo rimanga la possibilità di autodeterminazione in un cosmo così rigorosamente regolato dal *logos*.

Plotino sostiene che anche se vi è una necessità universale non per questo nulla è in nostro potere, anzi il potere di agire liberamente si origina negli uomini, che sono essi stessi principi in virtù della propria natura¹³³. Tuttavia sembrano difficili da conciliare queste due così distinte posizioni: agire infatti liberamente implica la possibilità di scegliere tra differenti e molteplici alternative, ma se tutto è regolato ed ordinato dal *logos* provvidenziale sembra venire a mancare completamente possibilità di scelta. Ma per Plotino la vera libertà e l'autonomia non equivalgono alla possibilità di scegliere tra alternative contingenti. Plotino al contrario reputa libero non l'uomo che sceglie senza costrizione ma l'uomo che agisce in accordo alla sua vera natura, cioè

¹³¹ III 2 [47], 2.16-22: "L'Intelligenza dando qualcosa di se stessa alla materia produce tutte le cose serenamente e ciò che essa dona è la "ragione". Dall'Intelligenza infatti procede la ragione e sempre procede fino a che l'Intelligenza sia presente negli esseri. Come in una ragione seminale tutte le parti sono insieme in uno stesso punto, senza che l'una contrasti con l'altra o la combatta o la impedisca, mentre nell'essere che poi nasce col suo corpo, ogni parte occupa un posto diverso ostacolando e distruggendo le altre, così dall'Intelligenza una e dalla ragione che ne deriva nasce questo mondo esteso (...)". Tr. Mia.

¹³² A.H.Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1940, pp.102-5. John M.Rist ha obiettato contro la tesi di Armstrong. Rist sottolinea che si tratta di una sostanziale compatibilità tra ciò che Plotino afferma in III 2-3 [47-48] e ciò che egli afferma altrove sulla struttura dell'anima e sul suo ruolo di mediatore tra il Nous e il mondo visibile. Rist intende il *logos* come "quel potere dell'anima relativo al mondo visibile". J.M.Rist, Plotino. *La via verso la realtà, il melangolo*, Genova 1995, p.140.

¹³³ III 2 [47], 10.10-19: "Sì, gli uomini sono cattivi involontariamente poiché l'errore è involontario, ma ciò non impedisce che essi siano esseri che agiscono da se stessi, di conseguenza come agiscono di per sé anche per ciò errano e non errerebbero affatto se non fossero loro ad agire. Il principio della fatalità della colpa non è esterno a loro se non in un senso generale. Il movimento del cielo poi non è tale da far sì che nulla dipenda da noi, perché se tutto venisse da fuori, esso sarebbe come hanno voluto coloro che lo hanno fatto e gli uomini anche se empì non potrebbero opporsi a quanto hanno fatto gli dei, questa opposizione viene proprio dagli uomini". Tr. Faggin, *Enneadi*, p.150.

seguendo quanto “imposto” dalla ragione. Sarà veramente libero colui che riuscirà ad assecondare i dettami della sua vera natura e pertanto della sua ragione.

Allo stesso modo agiscono le cause intellegibili. Esse non agiscono o compiono scelte in base a calcoli ma la loro azione dipende dalla loro stessa natura. Pertanto l’uomo veramente libero riproduce nel suo agire lo stesso modo di azione proprio delle cause intellegibili.

Nel trattato VI 8 [39] Plotino propone una elaborata trattazione dei concetti di “volontario”, “volontà”, e “ciò che dipende da noi”. Eliasson nota che la discussione plotiniana su queste diverse formulazioni tende a dare una connotazione fortemente restrittiva e normativa a “ciò che dipende da noi”. Plotino sostiene che l’azione veramente autodeterminata è quella che non dipende da altro se non dall’autentica natura dell’agente, ossia dalla sua compiuta razionalità¹³⁴. Qualcosa dipende da un agente se e solo se essa ha luogo mediante una volontà che proviene dal pensiero e dalla contemplazione della virtù¹³⁵.

Plotino specifica che coloro che si soffermano sulle sofferenze e sulle cattive azioni che purtroppo popolano la vita di questo mondo non devono però includerle nell’ordine provvidenziale perché la vita di quaggiù non è che uno spettacolo che ha luogo su un palcoscenico e gli eventi e le azioni che la popolano

... sono tutti cambi di scena, finti pianti e finti lamenti. Perché anche qui nei singoli eventi della vita non è l’anima interiore bensì quella esteriore, ombra dell’uomo a

¹³⁴ VI 8 [39], 6.26-31: “Diventa perciò sempre più evidente che è libero ciò che è immateriale e che ad esso si deve far risalire il libero arbitrio e che in esso consiste la volontà la quale è la vera sovrana e rimane in se stessa anche quando essa ordini per necessità azioni esteriori.”Tr.Mia.

¹³⁵ Erik Eliasson, *The Notion of That Which Depends on Us*, p. 183.

gemere e a disperarsi e a fare ogni cosa su un palcoscenico che è la terra intera, dove gli uomini hanno allestito ovunque le loro scene¹³⁶.

[...] Ma se la deliberazione dell'anima domina su ciò, ciò su cui tra le parti dell'anima la guida è affidata alla parte più opportuna, il corpo non sarà causa di nessun male in esso. Se infatti la scelta dell'anima dominerà i costumi del corpo ed essa possiede quello che ha scelto, esso sarà condotto, come detto, non cambia il suo demone, senza essere madre né del saggio né dell'indegno [...]

Plotino in I I [53]¹³⁷ inserisce l'immagine platonica del dio marino Glauco all'interno di un trattato che riguarda l'impeccabilità dell'anima. L'esempio mitologico è introdotto al fine di distinguere il composto dall'anima superiore, e per rendere esplicita la scelta di identificare l'anima vera con la propria essenza, impassibile e incorruttibile. Rimuovendo ciò che dell'anima non è essenziale e che deriva dal suo contatto con la materia ossia le sue parti soggette al peccato che sono quelle inferiori e non la sua facoltà razionale o superiore, le sarà permesso di ritornare presso le realtà intellegibili.

Il risultato finale della purificazione dell'anima dalle incrostazioni sensibili sarà un essere esente dal peccato e pertanto anche la natura di quella nostra anima superiore

¹³⁶ III 2 [47], 15.46-48: "Come sulle scene del teatro, così dobbiamo contemplare anche nella vita le stragi, le morti, la conquista e il saccheggio delle città come fossero tutti cambiamenti di scena, e di costume, lamenti e gemiti teatrali (...)" Dodds interpreta tali linee come se fossero "l'ultima parola di Plotino sulla tragica storia del suo tempo", un tempo caratterizzato come "epoca di angoscia". E.R.Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp.8-10.

¹³⁷ I I [53], 12.10-13: "L'anima diventa allora un composto ed è questo che patisce nel suo insieme, e pecca e subisce il castigo ma non l'essere semplice. Del composto noi abbiamo visto l'anima come coloro che vedono il dio marino Glauco. Chi vuole conoscere la sua natura, deve battere per tirar via le cose aggiunte, considerare il suo amore per la filosofia, e vedere a che si attacca e a quali cose è affine". Tr.Mia.

sarà libera dalle responsabilità di tutti i mali che l'uomo fa e subisce, questi infatti riguardano il vivente che è il composto¹³⁸.

Eliminare tutto ciò che all'anima si è aggiunto è una azione necessaria. Plotino si chiede per quale motivo si deve cercare di purificare l'anima dalle incrostazioni sensibili se essa è una natura intellegibile e pertanto in virtù della propria natura è pura. L'anima in sé non si corrompe ma la sua parte inferiore può essere attratta e vincolata al cosmo sensibile tanto che attraverso le sue immagini, provoca in essa l'emergere delle passioni¹³⁹. La filosofia al contrario converte l'anima verso le realtà prime e scioglie i legami con il mondo sensibile dimostrando la natura inferiore delle immagini e delle opinioni.

Plotino dedica il trattato I 9 [16] alla pratica del suicidio in cui ribadisce quanto sia sbagliato interrompere la propria vita, perché essa serve per progredire sempre più verso la perfezione. La separazione dal corpo pertanto anche se intesa come una condizione desiderabile per il filosofo non equivale ad un elogio della pratica suicida, al contrario Plotino sostiene che non va intesa tale separazione come una recisione effettiva dei legami che connettono l'anima al corpo e permettono la vita del composto, ma consiste nel "volgersi altrove" ossia nello spostare l'attenzione della coscienza dagli accadimenti esterni e sensibili all'intellegibile, senza per questo eliminare e recidere completamente la propria presenza nel sensibile in quanto composto vivente.

¹³⁸ I I [53], 9.1-3: "Dunque la natura di questa anima non ha colpa dei mali che l'uomo commette o patisce, poiché essi si trovano nel vivente composto, composto nel senso che si è già detto. Il male noi lo facciamo perché dominati dalla parte peggiore di noi stessi: difatti noi siamo molte cose, desiderio, collera, immaginazione". Tr.Mia.

¹³⁹ I I [53] 12. 22-26: "L'anima dunque rimarrà malgrado tutto immobile ed interiore a se stessa, le nostre modificazioni e turbamenti vengono dalle parti legate all'anima e dalle affezioni del composto, così come lo abbiamo descritto".

Nell'antropologia plotiniana ciascuno di noi è caratterizzato da una condizione ontologica e cognitiva duplice: da un lato vi è il nostro sé incarnato, ossia il vivente composto della forma proveniente dall'anima e del corpo, che condivide la condizione ontologica delle realtà soggette al tempo e al mutamento, dall'altro vi è ciò che siamo veramente e quindi il nostro vero sé, che coincide con la parte superiore della nostra anima.

Così segue che la felicità autentica sia posta sul piano dell'anima non discesa e di conseguenza viene presentata da Plotino come totalmente indipendente dall'azione. Ciò è esplicitato al meglio nella figura del saggio. Il saggio anche quando agisce non compie il bene perché compie una buona azione, ma in virtù del bene che possiede in sé è saggio.

[...]Se un corpo indegno è attribuito in sorte ad un saggio, o se al contrario? Potenzialmente entrambi e le inclinazioni dell'anima possono procurarsi un corpo adeguato, perché tutte le cose accidentali non cambiano la decisione generale. Tuttavia si dice che prima ci sono le sorti poi i paradigmi delle vite poi "con le fortune",e che la scelta delle vite è affidata a noi sulla base dei costumi, così si riconosce la preminenza alle anime che dispongono di ciò che loro è stato dato secondo i loro caratteri [...]

Posta l'immortalità dell'anima Plotino indaga sulle sue sorti dopo la morte del corpo. Le sorti delle anime dopo la morte sono differenti a seconda del tipo di vita da esse condotto nel mondo sensibile. Nel mito di Er¹⁴⁰ Platone presenta una prospettiva provvidenziale secondo la quale il cosmo è governato dalla ragione divina, pertanto

¹⁴⁰ *Repubblica*, libro X, Platone, Tr. Franco Sartori, Intr. Mario Vegetti, Note Bruno Centrone, p.405.

risulta inaccettabile l'idea che il predominio dell'ingiustizia possa essere duraturo; *sub specie aeternitatis* e su scala cosmica sarà sempre la giustizia a imporre la sua legge.

Tale racconto è l'occasione per ribadire in forma mitica alcuni principi etici fondamentali, quali la libertà e le responsabilità individuali pur nel riconoscimento della necessità che governa il mondo e del peso delle circostanze esteriori.

Ne *Il demone di Socrate* Plutarco fa riferimento ai diversi movimenti delle stelle che il demone illustra a Timarco. Questi altro non sono che una metafora esistente tra “corpo”, “anima” e “mente” di ogni uomo. In caso contrario il legame anima-mente resta efficace ed è possibile per Plutarco la comunicazione tra uomo e demone. Plutarco menziona nel suo scritto la formula “scelto dalla sorte” che traduce l'aggettivo *κυαμεντός* che contiene un preciso riferimento alle modalità dell'elezione. Questa avveniva mediante una estrazione, in cui le tessere erano delle fave “κύαμος”¹⁴¹.

Plotino anche se il testo greco in questa parte è corrotto descrive una gerarchia nella scelta che le anime compiono prima di incarnarsi nuovamente in un corpo: le sorti, i paradigmi di vita e le fortune.

Pertanto seppur Plotino tende a fare una esegesi del testo platonico, qui intende l'anima come un demone. L'anima infatti in quanto demone non ha importanza per se stessa ma solo in quanto se viene esercitata la sua facoltà superiore e razionale permette il passaggio dall'uomo a Dio.

¹⁴¹ Plutarco, *Il demone di Socrate, I ritardi della punizione divina*, 597B, cap.31: “Ma appena Melone balzò in mezzo per primo, con la mano sull'impugnatura della spada, Cabirico - l'arconte scelto dalla sorte- lo afferrò per il braccio mentre gli passava davanti, gridando (...)”. Cabirico appare come una figura reale, anche se le funzioni di questo arconte non sono certe. Sulle basi degli accenni di Plutarco si può supporre che l'arconte svolgesse compiti attinenti alla religione e al culto.

Il monito plotiniano è pertanto quello che prescrive che l'uomo si estranei il più possibile dalla natura corporea così da divenire demone e successivamente divenire un dio. Ecco che nella concezione plotiniana l'uomo può divenire dio.

Per Apuleio, come sarà esaminato in seguito, i demoni sono al centro della teologia e si confondono con gli dei stessi tanto che come ha osservato Vallette la demonologia salva il politeismo tradizionale, conservando la propria superiorità e la trascendenza della divinità suprema anche se questi dei praticamente hanno una realtà solo quando sono definiti come demoni¹⁴².

La parte razionale e immortale dell'anima che corrisponde al demone plotiniano è prodotta direttamente dal demiurgo a partire dalla stessa mescolanza di elementi che compongono l'anima del mondo ma vi è poi una parte mortale la cui composizione è affidata agli "aiutanti" del demiurgo. Il *Timeo* non si sofferma sui dettagli relativi alla composizione di questa parte dell'anima né sul suo destino che è appunto mortale. Afferma soltanto che mentre la parte razionale e immortale dell'anima è collocata nella testa, alla sommità del corpo umano, per poter esercitare un governo assoluto su tutte le membra, la parte mortale dell'anima è situata invece nel torace, divisa in due ulteriori porzioni: l'una sede delle passioni, associata al cuore, l'altra sede del desiderio si trova nel fegato¹⁴³.

Nessun elemento ulteriore viene fornito nel *Timeo* per quanto riguarda la sorte dell'anima prima della nascita nel corpo e dopo la sua morte.

¹⁴²P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, Paris 1908, pp.221-290.

¹⁴³ *Timeo* 69 c-d: "Dei viventi divini fu egli stesso il demiurgo mentre diede l'ordine di occuparsi della generazione dei viventi mortali a coloro i quali egli aveva generato. Ed essi imitandolo ricevuto il principio immortale dell'anima, vi formarono poi intorno un corpo mortale e ad esso affidarono come un carro, tutto il resto del corpo e in esso costituirono un'altra specie di anima, quella mortale, che subisce in sé passioni in primo luogo il piacere grande esca del male. E mescolando queste cose con la sensazione, di cui non si può rendere conto razionalmente, composero il genere mortale". Traduzione di Francesco Fronterotta, Platone, *Timeo*, BUR 2003, Milano, p.347.

Plotino identifica il demone di Socrate con la facoltà più alta dell'anima, cioè con la facoltà razionale. Il demone è pertanto "nostro" nel senso che si trova in noi perché coincide con la nostra razionalità e con la parte più alta della nostra anima, viceversa se lo identifichiamo in rapporto al composto uomo che pure noi siamo, "non è nostro" perché il composto vivente non si identifica con l'anima ma comprende la parte inferiore di essa nella sua unione con il corpo.

La stessa morte del corpo non costituisce per l'anima un male, anzi all'opposto è una liberazione per essa dalle catene del corpo, e può in questo modo raggiungere l'intelligibile ed esercitare la facoltà che più le è propria. Solo colui pertanto che già nel suo contatto con il mondo sensibile riuscirà a vivere come se vivesse presso gli intelligibili, cioè esercitando la sua parte migliore che è la facoltà razionale, vivrà secondo i dettami del *daimon* e sarà veramente virtuoso, felice e saggio.

VI Ogni uomo ha la propria vita

Chi dunque è saggio? Chi agisce tramite la sua parte migliore. Forse non sarebbe saggio se avesse un demone che collaborasse con lui. In lui è attiva l'Intelligenza. Perciò o il saggio stesso è un demone o è al posto di un demone e ha per demone un dio. Egli arriva dunque anche al di sopra dell'intelligenza? No ma ciò che è al di sopra dell'intelligenza è un demone per lei. E perché non è saggio dall'inizio della vita? A causa del turbamento che deriva dalla generazione. Anche prima che in lui la ragione sia attiva, c'è in lui un moto che tende a ciò che gli è proprio. Questo moto lo dirige completamente? Non completamente, infatti l'anima è così costituita che in certe circostanze e con una certa natura ha in corrispondenza questa o quella vita e questa o quella volontà. È detto che il demone, di cui trattiamo, dopo aver condotto l'Anima nell'Ade, non rimane lo stesso a meno che essa non scelga di nuovo la stessa vita. Prima invece dove è? Condurre le anime a giudizio significa per l'anima riprendere dopo la morte la stessa forma che aveva prima della nascita, egli poi come se ricominciasse, rimane presso le anime punite per tutto il tempo che serve prima di una nuova nascita. Questa non è vita ma giustizia. Perché? Le anime che entrano in corpi di bestie hanno un demone inferiore? Sì e anche cattivo. Quelle superiori? Di queste alcune sono nel mondo sensibile, altre al di fuori. Quelle che sono nel mondo sensibile, o sono nel sole o in altri pianeti, nel cielo o nelle stelle, ciascuna secondo quanto ha agito razionalmente quaggiù. Bisogna infatti sapere che nella nostra anima non vi è solo un mondo intellegibile ma una disposizione simile a quella dell'Anima del mondo, e mentre questa si diffonde nella sfera delle stelle fisse e nei pianeti, in base alle diverse potenze, anche le facoltà che sono in noi sono simili a questa. Da ciascuna di esse procede una attività diversa, e ciascuna anima separandosi dal corpo, sale lassù nell'astro che corrisponde al suo modo di operare e di vivere, essa avrà

allora come dio o come demone questo astro o il principio che presiede a questa potenza. Ma ciò deve essere esaminato meglio.

Commento

Le anime abbandonato il cosmo sensibile sono al di sopra della natura demoniaca ed hanno superato il fato delle rinascite e la legge del mondo visibile, perché si trovano lassù, e con esse è ricondotta la loro essenza desiderosa di rinascere, che si potrà chiamare “essenza che diventa visibile nei corpi” e con essi e in essi si moltiplica e si divide. Essa però non si divide nello spazio, poiché è la stessa in tutti i punti del corpo, tutta intera ed unica. Se da un solo animale se ne generano molti, è perché essa si divide così, in molti viventi; così anche nelle piante, infatti questa essenza è divisibile nei corpi. Quest’anima restando nello stesso corpo produce vite molteplici come nelle piante, o le produce ritirandosi, ma in realtà prima di essere partita, come nelle piante che vengono amputate o nei cadaveri di animali in cui per la putrefazione, da una sola vita nel nascono parecchie. Vi collabora anche una potenza dello stesso genere che viene dall’universo, e che è la stessa.

Quando l’anima ritorna lassù essa possiede il demone di prima o un altro, secondo la vita che sceglierà. Intanto essa entra in questo mondo con il suo demone, come in una barca; poi l’accoglie la natura detta “del fuso” e la pone come sopra una nave in un posto fissato dalla sorte. Dal movimento delle sfere essa viene spinta, come dal vento è sospinto il passeggero della nave, sia che rimanga seduto o si muova. Le si presentano molti e differenti ostacoli a lei accadono cambiamenti e cose non stabilite, come il passeggero viene mosso e smosso dall’ondeggiare della nave o dal suo stesso moto, che gli è proprio. E così nelle stesse condizioni ciascuno né si muove né vuole né agisce allo stesso modo.

Per uomini differenti in circostanze che possono essere simili o diverse i risultati sono diversi, per altri uomini gli accadimenti sono gli stessi anche se diverse le circostanze, questo è infatti il destino di ciascuno.

Il saggio, nella concezione plotiniana è l'uomo virtuoso che ha la caratteristica di essere rivolto verso il proprio interno¹⁴⁴, e non ravvisa nelle cose esterne l'oggetto del proprio volere. Plotino tramite la descrizione della figura del saggio descrive anche l'itinerario dell'anima. Questo si compie quando essa distoglie la sua attenzione dal mondo sensibile, concentrandola dentro di sé e riappropriandosi così della propria natura autentica e intellegibile¹⁴⁵. In questo modo la parte superiore della nostra anima, non discesa dall'Intelletto, diventa il centro unificatore dell'attività psichica: noi prendiamo così coscienza di ciò che autenticamente siamo e condividiamo la condizione e il tipo di conoscenza propri del Nous.

Nella concezione gerarchica plotiniana, il grado superiore non è separato da ciò che deriva da esso, ma lo contiene in sé mediante la sua potenza causale ed è in questo senso interiore a esso. Nelle *Enneadi* questa tesi è espressa paragonando il principio superiore al centro di un cerchio nel quale la periferia è costituita dal grado inferiore e

¹⁴⁴ I 4 [46], 11.10-18 : “Il saggio vorrebbe che ogni uomo fosse felice e che non gli capitasse alcun male, però se questo non avviene egli è ugualmente felice. Ma se qualcuno dirà che ciò che egli fa è assurdo, qualora desideri tali cose, essendo impossibile che il male non esista, è evidente che così ci si concederà che egli rivolge il suo volere verso l'interiorità”. Traduzione di G.Faggin, *Enneadi*, p 75.

¹⁴⁵ V 1 [10], 12.10-15: “E poi, ognuna delle facoltà dell'anima, in quanto vive sempre, deve anche esercitare sempre, di per sé, la sua funzione. Ma il conoscere si ha solo quando ci siano un oggetto che si comunichi e la relativa percezione. Di conseguenza, se deve esserci una percezione di quelle cose che sono presenti come si è detto, è necessario rivolgere verso l'interiorità anche la facoltà percettiva e fare in modo che essa polarizzi là tutta se stessa. E come quando qualcuno che vuol udire una voce desiderata si distoglie da tutte le altre e presta orecchio a quella voce che, qualora gli si avvicini, è la migliore di quante si possano udire, così anche quaggiù dobbiamo lasciar perdere ogni rumore sensibile e serbare pura la potenza percettiva dell'anima e pronta ad ascoltare le voci dall'alto”. Traduzione di G.Faggin, *Enneadi*, p 406.

molteplice¹⁴⁶. Così come il centro non è esteriore al cerchio, ma ne costituisce il punto più interno, allo stesso modo il principio non è esteriore a ciò che dipende da esso, ma si ritrova nella molteplicità a cui dà origine. I principi metafisici non sono estesi o localizzabili nello spazio, perciò nell'usare l'analogia del cerchio si deve procedere sottraendo con il pensiero ogni estensione: si avranno così centri unificati in un unico centro¹⁴⁷.

In VI 8 [39], I 8 l'analogia del cerchio è usata in relazione alla dipendenza dell'Intelletto dall'Uno: il cerchio ha secondo Plotino la forma del centro perché il centro è il punto in cui convergono tutti i raggi e dal quale essi nascono e si dispiegano come da un'origine e da un potere causale. In modo analogo l'Intelletto e l'essere si dispiegano dalla loro origine, l'Uno. Nella concezione plotiniana di gerarchia, l'origine non è esteriore e distante da ciò che essa genera, ma è interna al generato poiché lo contiene nella sua potenza causale. Pertanto Plotino in V I [10], 11 sostiene che in noi, ossia nella nostra anima, vi sono realtà più grandi, ossia l'Intelletto e lo stesso primo principio l'Uno.

Il saggio racchiude in sé quanto precedentemente esposto. Se infatti in noi è presente e agisce non solo l'Intelletto ma anche l'Uno superiore all'essere e all'Intelletto, ne

¹⁴⁶ VI 5 [23], 5.1-10: "Per chiarire le nostre idee, noi ci siamo spesso serviti dell'immagine di molti raggi che partono da un unico centro e in tal modo abbiamo fatto capire come nasca la molteplicità. Dobbiamo però ricordarci che questa molteplicità è sorta tutta insieme, poiché anche lì, nell'esempio del cerchio non è possibile concepire raggi che siano separati. Il cerchio infatti è una superficie. Ma là dove non ci sono né superfici né intervalli, ma soltanto potenze ed essenze inestese, si potrebbe dire che tutte le cose sono come tanti centri uniti insieme in un unico centro, come se i raggi fossero ridotti all'estremità che è dalla parte del centro, là dove sono ormai un unico punto. Ma se tu tracci i raggi, essi rimarranno attaccati ai loro centri che essi abbandonarono, e tuttavia ogni singolo centro non viene perciò eliminato dall'unico centro primitivo, ma coinciderà ciascuno con esso". Traduzione di G.Faggin, *Enneadi*, p 300.

¹⁴⁷ VI 5 [23], 5.8-10: "Noi dunque abbiamo paragonato tutti gli esseri intellegibili ai molti centri, che coincidono e si uniscono in un unico centro ma appaiono molteplici a causa dei raggi, i quali non li generano ma li evidenziano soltanto: l'esempio dei raggi ci serva a rappresentarci analogicamente quelle cose che, toccate dalla natura intellegibile, fanno sì che essa appaia molteplice e in molti luoghi". Tr.Mia.

consegue che la conversione dell'anima verso il suo interno e la sua origine non può concludersi con la riappropriazione della sua condizione intellegibile e con la congiunzione del nostro sé empirico con la parte più elevata di esso non discesa dall'intelletto. L'anima dovrà invece rivolgersi oltre l'Intelletto verso l'origine di tutto, da cui essa stessa dipende ossia l'Uno. Il saggio rappresenta la condizione appena precedente a questa unione mistica, perché in lui è attivo e agisce l'Intelletto.

Egli dunque è l'unico a poter concludere l'itinerario con l'unione mistica, chiamata quest'ultima da Plotino "fuga di solo a solo", la quale caratterizza la vita degli dei e dei beati che si liberano finalmente delle cose di quaggiù riunendosi attraverso l'Intelletto al di là di esso, all'Uno¹⁴⁸.

Plotino tramite la figura del saggio fa un elogio della pratica filosofica. Essa non ha bisogno di ritrovare la verità sita negli oggetti sensibili a differenza del modo di procedere del musico che rintraccia l'armonia e il ritmo nei suoni sensibili, o a differenza dell'amante che rintraccia la bellezza nei corpi sensibili i quali sono platonicamente solo la copia della Bellezza vera¹⁴⁹. La filosofia non è ridotta ad

¹⁴⁸ Hadot, in *Plotino o la semplicità dello sguardo*, ritiene che "Plotino con la descrizione della figura del saggio non intende combattere il corpo, bensì si pone contro ogni eccesso di vitalità fisica che se troppo assecondata rischierebbe di sbilanciare l'anima nel suo slancio verso la contemplazione del Bene. Solo nel momento in cui l'uomo si rivolge con tutto il suo essere alla contemplazione si abitua a non farsi carico delle sensazioni fisiche fino a diventare indifferente al piacere e al dolore. Questo è un esercizio spirituale che gli stoici chiamano "premeditazione", si devono volere in anticipo i fatti spiacevoli, per sopportarli meglio quando arriveranno inopinatamente. La libertà deve prevenire ciò che rischierebbe di reprimerla. Ma la tensione costante di Plotino non è più come quella dello stoico, che si concentra sugli avvenimenti della vita quotidiana, nei quali si sforza senza tregua di riconoscere la volontà di dio, piuttosto è rivolta allo Spirito. È quello plotiniano uno sforzo sempre rinnovato di mantenersi nello stato di contemplazione del bene. Infatti nella saggezza di Plotino vi è un che di dolce, di sorridente, di benevolo, un senso del reale". Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Einaudi, 2013, Traduzione di Monica Guerra, p.77.

¹⁴⁹ I 3 [20], 1.29-35: "Anzitutto distinguiamo i diversi uomini, cominciando dal musico diciamo quale è la sua natura. Egli è commosso e trasportato dal bello, è aperto all'influenza delle prime impressioni ed è sensibile ai suoni e alla loro bellezza, evita sempre nei canti il disaccordo e la discordanza e nei ritmi si compiace della misura e dell'accordo"; I 3 [20] 2.1-5: "L'amante poi ha qualche reminiscenza della bellezza, ma poiché essa è trascendente non sa comprenderla, mentre rimane attonito dinanzi al fascino delle bellezze visibili. Bisogna

intravedere la verità che è presente negli oggetti sensibili, ma la coglie direttamente nella sua essenza senza che la passione o l'immaginazione vengano a turbarne la tranquillità.

Mentre infatti il musico e l'amante intravedono le verità solo in maniera confusa e non completamente piena, il filosofo l'unico nel quale l'attività dell'Intelletto è in atto, già si trova nel cosmo intellegibile e come parte di esso svela la realtà e la natura di questo mondo, conoscendo come è costituito e come procedono i suoi effetti.

Plotino sia nel trattato *Sulla Dialettica* sia in quello *Sul Demone* riconosce che tutti gli uomini adoperano dapprima i sensi per orientarsi e vivere nel mondo sensibile, tutti infatti adoperano i sensi prima dell'Intelletto, tuttavia mentre alcuni rimangono prigionieri dei sensi per tutta la vita (si ricordi l'infinità del tempo come presupposto senza il quale verrebbe meno la concezione del ciclo delle rinascite dell'anima); altri sentono il richiamo e la voce del mondo di lassù ma permangono come sospesi tra i due mondi non in grado di innalzarsi a sufficienza; altri ancora infine che fanno parte di quei cosiddetti uomini divini con l'acutezza del loro sguardo si elevano alla regione della verità giungendovi come in patria dopo un lungo peregrinare.

L'anima del saggio si innalza fino all'Intelletto e così anche l'uomo si innalza contemporaneamente al di sopra di sé, portando insieme a sé solo la parte più pura della sua anima . L'uomo abbandona allora il ciclo delle rinascite per divenire un

perciò insegnarli a non lasciarsi attrarre da un solo corpo, ma a pensare a tutti i corpi, mostrando che la bellezza è identica in tutti"; I 3 [20] 3.1-5: "Il filosofo per natura è portato a queste ascese, è per così dire alato e non ha bisogno come i precedenti di separarsi dal sensibile poiché egli muove verso le altezze ma incerto nel procedere ha soltanto bisogno di una guida". Traduzione di G.Faggin.

tutt'uno con l'Intelletto . L'anima ha così acquisito una νοερά ζωή in cui l'intelletto viene riconosciuto per mezzo di se stesso¹⁵⁰ .

In IV 2 [11] Plotino sottolinea che esistono un'essenza intellegibile completamente indivisibile ed una essenza totalmente divisibile, in mezzo alle quali si pone l'Anima che pertanto si definisce come essenza indivisibile e divisibile poiché deriva da quella del tutto indivisibile e si divide solo quando “entra” nei corpi¹⁵¹ .

Per comprendere il fondamento metafisico della polarità tra indivisibilità e divisibilità dell'Anima cosmica e di quella individuale si deve fare riferimento all'interpretazione esegetica dei testi platonici.

In IV,3,19, Plotino si domanda se la polarità suddetta sia originario, ossia se l'anima individuale lo posseda essenzialmente anche prima di incarnarsi, oppure se il carattere di divisibilità sia consecutivo all'indivisibilità e sopraggiunge quando l'anima si incarna. Il punto focale è nelle due mescolanze di cui si parla nel *Timeo*, infatti il demiurgo platonico trae l'anima da una mescolanza di essere, identità e differenza.

Il discorso di *Timeo* verte sulla netta distinzione fra “ciò che sempre è senza avere generazione” e “ciò che sempre diviene, senza mai essere”. Una simile distinzione si

¹⁵⁰ V 3 [49] 8.40-45: “E l'intelligenza si fa conoscere da noi per il suo essere, sicché anche in noi si avverta per opera sua la sua conoscenza; altrimenti donde potremmo attingere per parlare con lei? Essa è tale che alla sua più chiara percezione di sé corrisponde anche, per opera sua, la nostra di Lei: mediante questi ragionamenti anche l'anima nostra è portata in alto, a Lei, in quanto considera se stessa come una immagine di Lei, e la sua stessa vita come una immagine di Lei e quando pensa diventa deiforme e spirituale”. Traduzione di G.Faggini, *Enneadi*, p 400.

¹⁵¹ IV 2 [21] 1. 7-10: “L'intelligenza è dunque eternamente indivisa e in separata e anche l'anima è lassù indivisa e in separata ma appartiene alla sua natura di essere divisa. La sua divisione consiste nell'allontanarsi da lassù e nel venire in un corpo. Si dice giustamente che essa è divisa nei corpi poiché in tal modo essa si allontana e si divide”.

basa sul fatto che mentre ciò che è davvero, mai divenendo resta immobile e immutabile, ciò che diviene mai essendo davvero, si genera e si corrompe. Nel *Parmenide* Platone sostiene che ciascuna delle idee, in quanto è separata e “in sé e per sé” e non può contemporaneamente “essere in noi”, nella realtà sensibile, “partecipata” dalle cose empiriche. Occorre tuttavia che le idee siano separate dalla trasformazione e permanenti ma al contempo “partecipate” dalle cose e pertanto in rapporto con la sfera sensibile. Alla difficoltà posta nel *Parmenide* risponde il *Timeo*. La concezione ontologica del *Timeo* alla quale anche Plotino si rifà è quella in virtù della quale i sensibili sarebbero considerati come entità puramente “qualitative”, come semplici qualità di un soggetto ontologico e non dunque, essi stessi come soggetti ontologici autonomi e indipendenti. In tal caso il rapporto fra cose sensibili e idee intelleggibili si porrebbe nei termini di una relazione analoga a quella fra un soggetto e i suoi predicati o con un linguaggio aristotelico fra la “sostanza” e le “qualità” della sostanza.

Il passo 49d-50a ha pertanto il seguente significato: a causa del loro statuto inferiore, soggetti al divenire perenne, alla generazione e alla corruzione, all’instabilità, al movimento e alla trasformazione, i sensibili non costituiscono una realtà stabile né possono essere descritti come un “questo” ma piuttosto come “ciò che è tale e di tale natura”, come quindi un insieme di qualità mutevoli che appaiono e scompaiono e che progressivamente si manifestano per poi, venir meno sostituite a loro volta da altre qualità¹⁵².

¹⁵² Timeo, 49d-50 a : “Di ciò che vediamo sempre divenire altro e di altra natura, come il fuoco non bisogna dire: questo è fuoco ma invece ciò che è tale e di tale natura ogni volta è fuoco, e non questo è acqua ma ciò che è tale e di tale natura sempre è acqua, né bisogna parlare di nessun’altra cosa, fra quelle cui facciamo riferimento, servendoci dei termini questo e codesto, credendo di indicare qualcosa di determinato, come se avesse una qualche stabilità, infatti queste cose fuggono via e non tollerano l’espressione questo, codesto, in

Plotino nella sua prospettiva che chiaramente si riallaccia all'interpretazione platonica, vuol far comprendere che *ameriston* e *meriston* non sono in alcun modo mescolati. Tuttavia nell'anima individuale si coglie una unità, in che modo? È l'unità di un intero costituito da più parti. Plotino precisa che *meriston* e *ameriston* possono unificarsi se il secondo riceve il primo da una potenza superiore, la quale gli dona quell'indivisibilità che gli permette di essere intero in ciascuna parte del corpo, mentre l' *ameriston* coincidente con la facoltà razionale, resta in se e trascendente .

Pertanto il Nous dell'anima, cosmica e individuale, è il tutto la cui potenza genera ed unifica i due poli quali proprie parti. Il polo indivisibile coincide con le facoltà della parte media mentre quello divisibile con le potenze della parte inferiore.

La generazione dei due poli-parti avviene secondo una gerarchia di riflessi, per la quale il *diaetikon* che tra tutte le facoltà rappresenta il polo indivisibile, resta diverso dal *meriston* ad e questo superiore, contemporaneamente però essendo il *meriston* costituito come riflesso dell'*ameriston*, in quanto entrambi sono l'atto secondo del *nous* dell'anima rispettiva, il polo gerarchicamente inferiore riceve di riflesso l'indivisibilità dell'altro e le facoltà inferiori possono essere nelle parti corporee come tanti interi di terzo grado e così la parte inferiore dell'anima cosmica ed individuale può dividersi nel corpo ed essere contemporaneamente indivisa ed intera in ciascuna parte di questo.

La struttura sia dell'anima del mondo sia dell'anima individuale adempiono al compito di governo del corporeo con l'indivisibilità della loro essenza intellegibile. Essendo presenti diverse facoltà, sia nell'anima individuale sia nell'anima universale, è possibile che un livello si renda divisibile nel corpo, assolvendo così al ruolo

questo modo, e ogni altra che le indichi come realtà permanenti". Traduzione di Francesco Fronterotta, Platone, *Timeo*, Bur, 2011.

metafisico che è proprio delle anime, mentre un aspetto supremo e perciò un livello superiore quale atto primo, rimanga indivisibile così da garantire un'unità di essenza anche nella molteplicità.

Platone aveva infatti chiarito che il solido legame che garantisce una assoluta "ramificazione" dell'anima del mondo dipende dal fatto che tutte le anime individuali, almeno per quanto riguarda la loro parte razionale e immortale, sono composte dal demiurgo seguendo gli stessi criteri che presiedono alla costituzione dell'anima del mondo¹⁵³: anche la parte razionale delle anime individuali, deriva dalla mescolanza proporzionata di essere, identico e diverso, e appare caratterizzata dai due cerchi dell'identico e del diverso, le cui rotazioni determinano una produzione di movimento e di conoscenza. In ciò si interrompe l'azione diretta e personale del demiurgo, che affida agli dei che ha egli stesso generato il compito di terminare la sua opera, distribuendo la componente immortale e divina dell'anima che egli ha prodotto in tutti i viventi che l'universo deve contenere, attribuendo a ogni anima individuale una parte mortale e foggiano i corpi di tutte le creature che devono nascere per rendere il mondo compiuto. Nel *Timeo* la costituzione dell'universo, della sua anima e del principio immortale di ogni anima individuale sono nel complesso opera del demiurgo, il risultato del suo disegno razionale.

L'intrinseca dinamicità e relazionalità del mondo eidetico non compromettono, infatti, l'eternità e l'immutabilità delle idee. L'agognato compromesso di realtà immobili e in movimento sembra realizzarsi compiutamente nel *pantele on*¹⁵⁴.

¹⁵³ *Timeo*, 40 D-44C.

¹⁵⁴ Mi sembra interessante prendere in considerazione la traduzione del *pantelw`~ o[n* con «l'essere nella sua totalità» di ABBATE (2010). Così traducendo Abbate non accoglie nè «il ciò che è compiutamente» proposto da CENTRONE (2008), nè «la totalità dell'essere» di FRONTEROTTA (2007) e conferisce alla formula platonica tanto un significato estensivo - l'espressione in questione si riferisce alla realtà intelligibile nel suo complesso, ossia indica la

[...] Quando l'anima ritorna lassù essa possiede il demone di prima o un altro, secondo la vita che sceglierà. Intanto essa entra in questo mondo con il suo demone, come in una barca; poi l'accoglie la natura detta "del fuso" e la pone come sopra una nave in un posto fissato dalla sorte. Dal movimento delle sfere essa viene spinta, come dal vento è sospinto il passeggero della nave, sia che rimanga seduto o si muova. Le si presentano molti e differenti ostacoli a lei accadono cambiamenti e cose non stabilite, come il passeggero viene mosso e smosso dall'ondeggiare della nave o dal suo stesso moto, che gli è proprio. E così nelle stesse condizioni ciascuno né si muove né vuole né agisce allo stesso modo.

Per uomini differenti in circostanze che possono essere simili o diverse i risultati sono diversi, per altri uomini gli accadimenti sono gli stessi anche se diverse le circostanze, questo è infatti il destino di ciascuno[...]

Il trattato si conclude con l'immagine di un viaggio marino intrapreso dall'anima individuale quando ormai è pronta per far ritorno alla sua "cara patria". Durante questo viaggio l'anima è sempre stata in compagnia del *daimon*, cioè di quel principio che abbiamo compreso corrispondere alla parte superiore e razionale dell'anima stessa. L'inizio del viaggio dell'anima, l'inizio del viaggio che la condurrà

pluralità-relazionale del mondo eidetico-; quanto intensivo, dal momento che il pantelw`~ o[n indicherebbe esclusivamente l'essere in senso autentico, ovvero le idee. Dunque «l'essere nella sua totalità» si riferisce alla realtà intelligibile nel suo insieme, ovvero alla molteplicità intrinsecamente relazionale delle idee, la quale è perfetta in quanto è organizzata e ordinata dall'Intelletto, e costituita soltanto dagli oggetti intelligibili, i quali implicano «la sua stessa pensabilità e con ciò al contempo il pensiero stesso che la pensa». Cf. ABBATE (2010) p. 131. In questo modo l'intelletto, l'anima e la vita, non sarebbero delle semplici qualità che partecipano dell'essere, ovvero delle realtà che in quanto esseri, sono presenti nelle cose che sono, ma, piuttosto, sono attività dell'essere stesso, dunque, ne costituiscono l'essenza. Secondo MOVIA (1991) p. 258, il passo va, invece, interpretato dal punto di vista estensionale, in quanto lo Straniero stabilisce che l'essere comprende tutte le cose, sia immobili che in movimento, e dal punto di vista intensionale, nel senso che con il pantelw`~ o[n non ci si può riferire soltanto al mondo delle idee, come afferma l'esegesi intensiva.

a riappropriarsi della sua natura autentica, prende avvio sul vascello ormeggiato ad una sponda di quel più grande essere vivente che è l'universo intero.

L'anima su questo vascello che è il sensibile siede come se sedesse e poggiasse su un sedile di fortuna, a caso e non in maniera stabile e sicura perché non è propriamente quello il suo posto in base alla sua natura. All'anima infatti non spetta di restare tra le realtà sensibili ma far ritorno presso lassù.

Il vascello infatti che dovrebbe essere luogo di protezione e cura dell'anima è altresì esposto a correnti e imprevisti così l'anima stessa diviene esposta ai grandi venti del mare e dei cieli, collocata al di sopra del mare ma ancora al di sotto del cielo, in una regione mediana e intermedia, esposta alle vicende della fortuna e pedina nel grande disegno della Provvidenza e del Demiurgo, il quale non sbaglia a mandarla nel sensibile ma per il quale al contrario tale deliberazione anche se dolorosa per l'anima è funzionale al suo più grande progetto provvidenziale. Ecco che il demone marino di Plotino chiude il ciclo che la Grecia aveva aperto con l'oceano di Omero e le acque demoniache di Talete.

Così il demone di Plotino non è altro che l'oggettivazione mitica del moto perenne dell'uomo. L'anima demonica ha la potenza di percorrere da un capo all'altro la catena del reale e di assimilarsi ad ogni anello di essa. Ogni tappa ivi descritta, nell'intero trattato delle *Enneadi*, è un demone.

Il demone è la “nobile stazione dell'anima viaggiatrice” la quale non è una cosa o una realtà ma è innanzitutto slancio.

Se dunque il cosmo sensibile si presenta come un essere animato e dotato di pensiero, ed è stato costruito a immagine del suo esemplare intelligibile, anche il modello dovrà essere dotato delle stesse caratteristiche, ossia dovrà presentarsi come una realtà

vivente, cioè animata e intelligente¹⁵⁵. Inoltre, la caratteristica che contraddistingue questo vivente perfetto e che lo rende superiore a tutti gli altri viventi è riconosciuta nella sua natura comprensiva, ovvero nell'essere un *olon* che racchiude in sé tutte le sue parti intelligibili. Questa ulteriore descrizione non può che confermare che si tratta proprio del mondo delle idee, il quale comprende al suo interno ogni singola idea.

Proprio alla luce del passo del *Sofista* 248e-249a che è stato oggetto di analisi e di quest'ultima interpretazione, che tenderebbe ad identificare il *pantele on* del *Sofista* con il *pantele zoon* del *Timeo*, si comprende, a mio avviso, in che senso Platone consideri l'essere come vivo pensante ed intrinsecamente dinamico. Tanto il *pantele on* quanto il *pantele zoon* sarebbero costituiti da un'anima intesa come principio di movimento, responsabile non soltanto del processo di vivificazione all'interno dell'essere, il quale si presenta intrinsecamente dinamico e relazionale, ma anche, in riferimento al *Timeo*, dell'origine ontologica del cosmo sensibile attraverso l'azione del Demiurgo. A partire dall'interpretazione intensiva, che identifica il con il mondo delle idee, e che vede nell'essere un'entità viva, pensante e dinamica, in quanto

¹⁵⁵ FERRARI (2011), p. 607. FRONTEROTTA (2007) non è d'accordo con questa interpretazione e afferma che non è necessario inferire che anche il vivente intelligibile e i singoli viventi intelligibili posseggano un'anima, anzi, al contrario, il *Timeo* attribuirebbe l'anima soltanto al mondo sensibile. Il modello intelligibile sarebbe, dunque, caratterizzato da una forma di vitalità analoga a quella dell'anima e fungerebbe da modello per la vitalità che il sensibile «di per se stesso» non possiede. 5

Per l'approfondimento di questo argomento si rinvia ad ABBATE (2010), pp. 129-136, secondo il quale un riferimento imprescindibile per la formulazione plotiniana dell'identità di essere e pensiero è costituito dal pensiero parmenideo. Plotino procederebbe dunque dal fr. 3 di Parmenide (to; ga;r aujto; noei\$ n ejstiv te kai; ei\nai) che identifica pensiero ed essere. Tuttavia, la prospettiva parmenidea concepirebbe questa identità come assoluta e tautologica, che non lascia spazio ad alcuna forma di dinamicità nell'essere, privandolo della sua originaria natura molteplice. L'identità di essere e pensiero, nell'ottica plotiniana, va concepita, invece, come un'identità relazionale che implica nello stesso tempo la loro distinzione. Soltanto in questo modo l'essere acquista dinamicità e relazionalità, liberandosi dai vincoli dell'immobilità parmenidea. Per l'analisi delle fonti platoniche ed aristoteliche cui Plotino avrebbe attinto per la formulazione di questa concezione, cf. anche SZLEZÁK (1997), p. 166. Cf. HALFWASSEN (2004), pp. 67- 69, il quale sottolinea come l'identità di essere e pensiero contenga in se stessa la loro originaria differenza. Sulla natura della relazione tra pensante e pensato, cf. EMILSSON (2007), pp. 152-160

animata dal pensiero che la caratterizza, è possibile comprendere l'interpretazione neoplatonica dell'essere platonico. Secondo la lettura neoplatonica, infatti, Platone attribuirebbe vita, anima e movimento all'essere, il quale, come insieme armonico-relazionale delle idee, è costituito proprio dall'identità dinamica di essere e pensiero.

In particolare, Plotino accoglierebbe l'insegnamento platonico di *Sofista* 248e- 249a, secondo il quale è impossibile che dall'essere che è veramente sia escluso il movimento e dunque la vita, proprio in quanto l'essere ha una natura intrinsecamente relazionale. Dall'interpretazione intensiva del passo citato prenderebbe forma, nel pensiero plotiniano, la dottrina neoplatonica dell'identità vivente e animata di essere e pensiero, colta nell'ambito della seconda ipostasi, il Nous.

Nella realtà intelligibile, intesa come l'insieme armonico-relazionale della totalità delle idee, secondo l'interpretazione plotiniana, essere e pensiero coincidono. La realtà intelligibile è la struttura dinamica di essere e pensiero, che si identificano proprio per la relazione originaria che li contraddistingue implicando nel medesimo tempo la loro alterità. In questo senso la dimensione vitale dell'essere è ricondotta proprio all'identità dinamica di essere e pensiero secondo l'originaria dualità di pensante e pensato.

Per questo il Nous è la totalità del mondo intellegibile, in quanto differenza e identità coesistono in esso, poiché essere e pensiero, intesi come pensato e pensante sono due diverse entità che nella loro unità caratterizzano la realtà della seconda ipostasi.

L'Intelletto, infatti, è «tutto insieme simultaneamente»¹⁵⁶, esso, si potrebbe dire, contiene la co-appartenenza di unità e molteplicità, in quanto è definito dall'identità e

¹⁵⁶ 8 Nella formulazione dell'identità di pensante e pensato risuona l'eco di quanto affermato da Aristotele nel *De Anima*, a proposito degli oggetti di intellesione. Nell'intuizione intellettuale viene a determinarsi l'identità tra soggetto pensante e oggetto pensato: il pensiero, non essendo materiale, riceve determinazione dal suo oggetto (nohtovn). cf. Aristot.

dalla differenza che gli appartengono costitutivamente. Questo concetto viene ulteriormente espresso in Enn. V 1 [10], 4, dove differenza e identità vengono introdotte per mostrare come i cinque generi del Sofista rendano ragione proprio della natura *unimolteplice* dell'Intelletto-Essere, il quale, essendo intrinsecamente determinato dall'identità e dalla differenza, non può prescindere dal movimento e dalla quiete.

Plotino introduce, dunque, il discorso riferendosi ai primi generi: intelletto, essere, diversità, identità, e inoltre movimento e quiete, i quali non possono che confermare la natura uni-molteplice dell'Intelletto e fungere da condizione necessaria della sua dimensione vitale.

Il Nous, è interessante notare, viene aggiunto ai generi sommi come un ulteriore genere. Nella concezione plotiniana identità e differenza vengono strettamente connesse a quiete e movimento: proprio perché vi sono identità e differenza, afferma Plotino, si devono considerare, tra i generi, movimento e quiete: il movimento viene connesso all'atto del pensiero stesso che pone dinanzi a sé il suo oggetto; il filosofo neoplatonico, infatti, afferma che c'è movimento se l'Intelletto pensa .

L'argomentazione plotiniana sembra procedere, dunque, dall'assunzione che il pensiero è movimento e differenza; d'altra parte nella realtà intellegibile il pensiero implica al contempo l'identità con il proprio oggetto, identità che è fondamento dell'unità complessiva della seconda ipostasi, pur nella sua intrinseca pluralità. L'identità della realtà intelligibile è anche fondamento della realtà stabile ed immutabile dei singoli enti intelligibili, che in questa loro immutabilità sono di fatto

an. G 4, 430a 20 e sgg. Per l'approfondimento della concezione plotiniana dell'identità di conoscenza e oggetto conosciuto, cf. MENN (2001), pp. 234-246, il quale sostiene che «not that the knower is identical with the thing known, but that the knowledge or science is identical with the thing known»

caratterizzati dalla quiete. Essa è del resto necessaria proprio perché il pensiero permanga identico.

La diversità, invece, precisa ancora Plotino, va posta affinché vi siano pensante e pensato, ovvero l'originaria dualità che caratterizza intrinsecamente l'essenza del pensiero stesso. Se il pensiero, infatti, venisse privato della diversità sarebbe ridotto ad una pura identità, ad una identità immobile, e, dunque, priva di qualsiasi tipo di relazione.

Il Nous privato della diversità, divenuto uno, perderebbe la sua dimensione dinamico-relazionale, ritrovandosi costretto nell'immobilità del silenzio. Dunque senza diversità non è possibile il pensiero, il quale implica necessariamente la divisione o la dualità di soggetto e oggetto; pertanto l'atto di pensiero si trova costantemente nell'alterità e nell'identità. Il soggetto pensante deve cogliere le cose separatamente e, a sua volta, l'oggetto pensato non potrà che essere molteplice, poiché se così non fosse, non potrebbe esserci intelligenza alcuna, ma solo una forma di contatto, «come un tocco senza parola e privo di pensiero»- dove soggetto e oggetto si compenetrano completamente- e che, per questo, trascende la "componente oggettivistica" propria della visione intellettuale. C'è bisogno, dunque, dell'*eteron* anche per le cose pensate, affinché esse siano diverse tra loro, e dunque, possano determinarsi come pluralità relazionale. Le cose pensate si presentano, in questo modo, come differenti tra loro e al contempo identiche rispetto a se stesse. Ogni singola idea, infatti, è in atto se stessa, ma in potenza tutto il mondo intelligibile. Si potrebbe dunque dire che l'identità è nel Nous in quanto la seconda ipostasi è una con se stessa, ma è propria anche della pluralità degli enti intellegibili, la cui molteplicità si ritrova unificata nell'Intelletto. Per delineare ancor meglio la natura del Nous come

identità di essere e pensiero o come identità di Essere-Intelletto è opportuno considerare quanto Plotino afferma in Enn. V 1 [10], 4:

gli intellegibili sono raccolti in una molteplicità perfettamente unificata, conservando però l'intrinseca differenza che li caratterizza, differenza che non è altro che diversità di ognuno rispetto agli altri. Il termine *diaforà*, differenza, compare alla fine del brano, per la prima volta, accanto al termine *alterità*, usato da Plotino nel corso di tutto il passo in questione.

Il filosofo neoplatonico, nonostante abbia espresso con *eteron*" l'alterità degli intellegibili, finisce per ricorrere al termine *diaforà*, per indicare il principio da cui dipende la pluralità degli intellegibili, dovuta, appunto, al movimento della dualità originaria di pensante e pensato. Tale dualità caratterizza intrinsecamente la realtà intellegibile che in tal modo si mostra originariamente molteplice, dinamica e vitale. Identità e differenza, dunque, si trovano simultaneamente nell'Intelletto, determinandone rispettivamente unità e molteplicità, nella quiete e nel movimento. Entro la prospettiva plotiniana i generi sommi sono la condizione dell'attività del Nous e il loro nesso relazionale esprime la dimensione vitale dell'Intelletto stesso, in quanto rende pensabile la molteplicità degli intellegibili. La molteplicità, intesa come dimensione originaria insita nella realtà intellegibile, è il segno di una diversità che, però, si ritrova perfettamente unificata e coesa nell'identità del Nous. Se nel Sofista identità e alterità regolano i rapporti tra i generi (ogni genere è diverso dagli altri ma è identico a se stesso), in Plotino sembrano invece essere la condizione della connessione reciproca di pensante e pensato, di unità e molteplicità dell'Intelletto, di unità e molteplicità degli intellegibili¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Anche in Enn. VI 2 (43), 15, Plotino, nel mettere in luce la unimolteplicità dell'essere inteso come realtà intellegibile, ribadisce l'originaria compresenza in essa di identico e

È interessante osservare che Plotino riprende, in riferimento al concetto di bellezza, il tema della doppia attività dell'essenza che costituisce la base del funzionamento del suo sistema metafisico, strutturato sulla processione delle ipostasi. Secondo la nozione della doppia attività anche l'Anima, in quanto fonte di vita, comunica per mezzo della sua attività la vita agli altri esseri, ma la sua forza vitale non conosce dispersione alcuna¹⁵⁸.

In questo senso l'attività primaria produce come suo effetto un'altra attività, immagine di quella originaria: dalla luce vera, autentica fonte, seguirà la luce diffusa, immagine di quella vera. Non è un caso che sia il fuoco, la cui luce «ha tutto lo splendore e la luminosità di una forma» ad essere scelto come esempio per descrivere l'essenza della bellezza in sé¹⁵⁹.

Plotino sembra riprendere la concezione eraclitea del fuoco, come l'elemento costitutivo di ogni altro elemento fisico e come l'elemento aereo ed “eternamente vivente”, per eccellenza. Di esso si sottolinea l'inesauribile attività, il suo essere

diverso, i quali «non sono posteriori» all'essere, piuttosto, sono sempre stati compresenti nel pensiero, la cui natura uni-molteplice non è qualcosa che gli si sia aggiunta, ma che gli appartiene da sempre. Identico e diverso non sono posteriori: l'essere non è diventato molti successivamente, ma era quel che era, «uno-molti». Se molti, è anche diversità, se uno-molti, identità VI 2,15, 13-15.

¹⁵⁸ Plotino elabora la teoria della doppia attività, per spiegare il processo di derivazione causale che procede dal Principio primo (Uno) fino a giungere alla materia. Secondo questa teoria esisterebbe un'attività propria ed intrinseca ad ogni essenza, che corrisponde alla cosa stessa in atto, ed un'altra, che, invece, derivata dall'essenza, è in grado di generare un'altra natura. Cf. Enn.V 1 (10), 3, 10-12; V 3 (49), 7, 21-25; V 4 (7), 2, 26-33.

¹⁵⁹ Il fuoco è il più bello di tutti gli elementi, perché assolutamente incorporeo, la sua essenza rende visibile la semplicità degli esseri intelligibili. Esso è bello in se stesso perché «assolve al ruolo della forma in funzione degli altri elementi» e la sua bellezza è resa anche dalla massima leggerezza. Proprio in virtù della sua «prossimità all'incorporeo» e della sua natura leggera, esso raggiunge con facilità le zone superiori. Il fuoco è anche il più puro tra tutti gli elementi, in quanto non accoglie in sé i restanti elementi che compongono la materia, mentre tutti, invece, devono possederlo in se stessi. Il fuoco brilla di una luce simile all'idea: la sua luce si identifica con la forma stessa del fuoco, con quella potenza luminosa e vitale che conferisce calore a tutti gli altri elementi, senza mai raffreddarsi, piuttosto si conserva in tutta la sua potenza. La luce del fuoco rappresenta l'espressione più compiuta del manifestarsi dell'intelligibile nel sensibile. Nonostante non ci sia un riferimento esplicito ai frammenti eraclitei sul fuoco, ne risuona in pieno il senso, in particolare del fr. 90 DK: In cambio del fuoco si hanno tutte le cose e di tutte le cose il fuoco: come in cambio dell'oro le merci e le merci dell'oro

l'elemento più luminoso e soprattutto il suo fungere da principio cosmico e da sorgente di una attività produttiva smisurata. La natura del fuoco - che si identifica con il suo essere ragione formale - è espressa da Plotino anche in riferimento alla relazione che questo elemento intrattiene con il colore: esso possiede tutti i colori, poiché possiede il colore in forma originaria, e, per questo, da lui le cose ricevono la forma cromatica. Del colore, qui Plotino assume, avendo sullo sfondo *Filebo* 53a-b - in cui Platone tratta, come esempio di autentica bellezza, la purezza, l'integrità e la semplicità del colore bianco - la forma del colore, quel principio luminoso e incorporeo che appartiene all'essenza di un essere capace di vincere l'oscurità della materia. Il riferimento è, infatti, alla luminosità intesa come fonte e sorgente di ogni forma di luce.

Il sensibile, in quanto immagine visibile dell'intelligibile, possiederà la bellezza in forma derivata, che si manifesta nella presenza della forma nel corpo, in cui il molteplice si fa uno. È proprio il carattere di somiglianza originaria del bello sensibile con quello intelligibile, che consente all'Anima individuale di risalire verso l'autentica bellezza intelligibile, della quale conserva le tracce. Risuonano le parole del *Simposio* e del *Fedro* e, più precisamente, dei passi in cui l'Anima, riconoscendo nella bellezza sensibile qualcosa di affine alla sua originaria natura, ricorda, e alimenta il desiderio di riconquistare il legame con la natura intelligibile. In questo senso tutto ciò che è bello funge da "scala": di gradino in gradino è possibile ascendere alla contemplazione della bellezza intelligibile. La via del ritorno dell'Anima, sulla scia della *scala amoris*, è scandita da un percorso che, procedendo dal riconoscimento della bellezza dei corpi, se ne distacca verso la conquista di azioni, disposizioni, conoscenze scientifiche e di virtù, fino a giungere alla pura

bellezza. In Enn. I 6 [1] 2, Plotino definisce la bellezza dei corpi come un qualcosa che diventa sensibile alla prima impressione: l'Anima riconosce la bellezza dei corpi, la accoglie ed entra in sintonia con essa. Non le accade lo stesso con il brutto, al cui incontro si contrae, rifiutandolo come una natura assolutamente estranea. L'Anima è attirata dalla natura a lei più affine, perché ne possiede le tracce, ossia dalla bellezza sensibile che comprende in sé le tracce del logos divino. Nella tensione a separarsi dalla vita materiale, per ascendere alla vita intelligibile, caratterizzata dall'attività intellettuale continua e incessante, e, per questo, espressione della vera bellezza, l'Anima riconosce la sua natura divina: Venerabili sono tutti gli dei, e belli, di una "bellezza straordinaria"; ma che cosa li rende tali? L'Intelligenza, la quale in loro è molto più attiva, fino al punto da potere essere vista [...] Gli dei, non sono talora saggi e talora no, ma pensano sempre saggiamente, secondo un intelletto imperturbabile, saldo e puro.

Per l'Anima individuale, in virtù della sua parte migliore, ossia dell'Intelletto, il viaggio di risalita e di ricongiungimento con l'autentica bellezza di lassù sembra essere più breve, rispetto al cammino che dovrebbe percorrere la realtà sensibile. In tal senso Plotino afferma in riferimento all'Anima: Quale immagine potremo cogliere di lui [dell'Intelletto]? Tutte infatti derivano da realtà inferiori. In effetti l'immagine deve piuttosto derivare dall'Intelletto, così da coglierlo non attraverso un'immagine, ma come se si prendesse un pezzo d'oro quale campione di tutto l'oro [...]. Perciò nel nostro mondo occorre prendere le mosse dall'Intelletto che in noi è stato purificato¹⁶⁰

¹⁶⁰ La vita dell'Anima, è, tuttavia, descritta – nel movimento di ascesa verso il raggiungimento del bello autentico - nella sua complessità, poiché è paragonata al travagliato viaggio di Ulisse che, nonostante godesse della bellezza sensibile, affronta innumerevoli peripezie per ritornare al luogo d'origine. L'Anima singola per divenire autenticamente bella deve comunque percorrere un lungo viaggio che procede dalla purificazione della natura sensibile, lavorando sulla propria natura, proprio come lo scultore che, desiderando far apparire bella la sua statua, la leviga e la perfeziona continuamente I 6 [1],9,7-15.

E' vero, infatti, che anche all'Anima come sostrato unitario ineriscono molte anime, la cui molteplicità, però, non intacca l'unità dell'ipostasi psichica; tuttavia i contenuti molteplici di essa si trovano racchiusi ed unificati in una forma caratterizzata dalla successione e, dunque, non perfettamente omogenea come nell'Intelletto. Lo stesso può dirsi per la vita: alla vita del Nous, caratterizzata da un'inalterabile e immobile quiete, si oppone, infatti, un'altra vita che si manifesta come «il respiro vitale della vita in quiete», ossia come dinamicità e movimento. Qui infatti vita è movimento, lassù è immobilità. Era però necessario che dall'immobilità venisse il movimento e dalla vita in sè se ne generasse un'altra, che come respirando e non rimanendo immobile, si facesse respiro vitale della vita in quiete.¹⁶¹

La vita dell'Anima è necessaria, poiché dal suo manifestarsi dipende tanto la realtà del movimento che subentra all'assoluta immobilità della natura intelligibile, quanto quella del tempo che essa genera con il suo transitare da una condizione di vita ad un'altra. L'Anima, in quanto immagine del Pensiero, conserva le tracce del movimento del pensare; il movimento cui l'Anima dà origine, infatti, non è altro che immagine di quello intelligibile, così come il tempo è immagine dell'eternità dell'archetipo. Dal movimento dell'Anima ha origine la successione da una fase ad

¹⁶¹ Enn. III 2 (47), 4, 12-16. Plotino con il participio *aitremousa* evoca l'attributo *aitremon* dell'essere parmenideo. L'immobilità dell'Essere intelligibile è abbandonata dal respiro dell'Anima che è vita in movimento. Se la natura intelligibile viene descritta con gli stessi caratteri dell'essere parmenideo, in quanto priva di ogni successione, fuori dal tempo e, dunque, eterna, l'ipostasi psichica che discende dall'Intelletto si separa dalla natura compiuta e coesa di esso, generando movimento. Cf. Parm. fr. 8. Per il testo parmenideo l'edizione critica di riferimento utilizzata è quella curata da DIELS-KRANZ (1961). Cf. Enn. III 7 (45), 5, 21, in cui Plotino utilizza proprio l'attributo per esprimere l'essenza dell'Intelletto, caratterizzata da una vita indefettibile. In riferimento alla ripresa da parte di Plotino di alcuni attributi dell'essere parmenideo nella descrizione del Nous, Cf. BEIERWALTES (1967), pp. 178-180 e FERRARI-VEGETTI (1991), p. 135, n. 12. Entrambi gli autori affermano che Plotino sembra avere letto direttamente il poema parmenideo e che la dottrina parmenidea dell'essere - fondata sulla sua dimensione atemporale, sulla sua compatezza e sulla sua unità - presenta certamente delle affinità con quella plotiniana dell'eternità della dimensione intelligibile.

un'altra ed il passaggio dalla natura eterna ed unitaria dell'essere supremo intelligibile alla natura irrequieta e molteplice della terza ipostasi. Il movimento dell'Anima, infatti, ricalca il movimento immobile, che rimane fisso nello stesso punto, perché non conosce né mutamento né spostamento. L'Anima si manifesta sia come movimento spirituale che si dirige verso la conoscenza e verso la percezione di se stessa, sia come movimento fisico, perché la sua forza vitale pervade dappertutto il mondo corporeo che da essa viene costituito ed ordinato. Dalla descrizione del movimento proprio dell'Anima è possibile definire il carattere intermedio di questa realtà, la quale si pone tra le due nature, quella intelligibile e quella corporea. Essa, infatti, essendo direttamente prossima al Nous, gli appartiene come essenza intelligibile, ma, rivolgendo la sua attività al mondo fenomenico, esercita la sua azione sulla sfera fisica.

Plotino dimostra la necessaria esistenza dell'ipostasi psichica strutturando il suo ragionamento su due argomentazioni fondamentali: 1) non è possibile che si generi vita da un agglomerato di corpi privi di vita; e, posto che la vita si identifichi con l'Intelletto, è impossibile che corpi privi di Intelletto diano vita ad una natura intelligibile; 2) il corpo non può esistere in assenza di un principio vitale ed ordinatore «che penetra nella materia per plasmarlo. Una natura così fatta, che conferisce vita alle realtà corruttibili e composte per natura, le quali, per questo, non possono possedere la vita da se stesse, è l'Anima. Essa muove i corpi, perché «lei stessa si muove da sé, ed è in grado di vivificare le nature corporee, in quanto la vita le appartiene intrinsecamente. Per questo non è passibile di morte, in quanto essa possiede la vita e il movimento da se stessa, così che mai potrebbe accaderle di perderli. La dimostrazione dell'immortalità dell'Anima¹⁶², cui Plotino dedica un

¹⁶² In Enn. IV 7 (2), Plotino, per dimostrare l'immortalità dell'Anima e la sua essenza di sostanza immateriale, indipendente dal corpo, confuta le tesi dei materialisti, in particolare

intero trattato, Enn. IV 7 (2), è incentrata, pertanto, sulla nozione di vita, in quanto Plotino esclude che la vita appartenga all'ipostasi psichica come affezione: se così fosse la sua presenza nell'Anima sarebbe da ricondurre ad un'altra causa. L'Anima invece è vita per se stessa e, per questo, incorruttibile. Il movimento dell'Anima è caratterizzato da una vita inesauribile che non viene mai meno a se stessa, pur conferendo vita a tutti gli altri corpi. La vita dell'Anima è il suo movimento. L'Anima è principio di movimento e per questo è vita, poiché è il principio vitale dei corpi, ed è essa stessa origine del suo movimento.

degli Epicurei e degli Stoici, e quella di Aristotele. Gli Epicurei affermano che l'Anima è prodotta dal concorso di atomi o di elementi privi di parti, cf. GERSON (1994), pp. 129-133. Gli Stoici, invece, ritengono che l'Anima sia corporea e mescolata con il corpo. In merito alla critica plotiniana alla tesi stoica, cf. CHIARADONNA (2005), pp. 129- 147. Anche la dottrina pitagorica, secondo la quale l'Anima si identifica con l'armonia simile a quella prodotta dalle corde musicali, viene respinta dalla riproposizione delle tesi platoniche (Fedone) per cui l'ipostasi psichica è anteriore all'armonia che, a differenza dell'Anima, non può essere sostanza. L'Anima non è neppure entelecheia di un corpo che ha la vita in potenza, come sosteneva Aristotele, in quanto essa non deve il suo essere al fatto che è forma di un corpo, poichè essa esiste prima del corpo.

Per un approfondimento della dottrina dell'Anima in Plotino, cf. GERSON (1994) pp. 127-138, O' MEARA (1993) e CHIARADONNA (2005) ma è, invece, una .

Bibliografia

Fonti

Apollodoro, *Biblioteca* (ed. J. G. Frazer, Apollodorus. The Library, William Heinemann Ltd., London 1921)

Aristotele, *Ἀθηναίων Πολιτεία* (ed. H. Oppermann, Aristotelis Ἀθηναίων Πολιτεία, Teubner, Leipzig 1928)

Aristotele, *De caelo e De Anima* (ed. P. Moraux, Aristote. Du ciel, Paris, Les Belles Lettres, 1965)

Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* (ed. H. S. Long, Diogenis Laertii vitae philosophorum, Oxford, Clarendon Press, 1964)

Eraclito, *Frammenti* (in H. Diels and W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I Berlin, Weidmann, 1951⁶)

Erodoto, *Storie* (ed. Ph.- E. Legrand, Hérodote. Histoires, Les Belles Lettres, Paris 1932- 1954)

Esiodo, *Teogonia* (ed. M. L. West, Hesiod. Theogony, Oxford, Clarendon Press, 1966)

Euripide, *Baccanti* (ed. E. R. Dodds, Euripides Bacchae, Clarendon Press, Oxford 1960)

Inni Omerici, (ed. T.W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes, The Homeric hymns, Clarendon Press, Oxford 1936²)

Parmenide, *Περὶ φύσεως* (in H. Diels and W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Berlin, Weidmann, 1951⁶)

Platone, *Cratilo* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1902)

Platone, *Crizia* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902)

Platone, *Fedone* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1900)

Platone, *Fedro* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901)

Platone, *Gorgia* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903)

Platone, *Leggi* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. V, Clarendon Press, Oxford 1907)

Platone, *Repubblica* (ed. J. Burnet, Reale tutti gli scritti. Platonis opera, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902)

Platone, *Simposio* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901)

Platone, *Sofista* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1900)

Platone, *Timeo* (ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902)

Plotino, *Ed. Minor*, Paul Henry e Hans- Rudolph Schwyzer.

Plotino, *Enneadi* (ed. R.Radice,vol I, Bompiani, Testo greco a fronte, Curatore G.Faggin, 2000)

Plutarco, *Amatorius* (ed. C. Hubert, Plutarchi moralia, vol. IV, Leipzig, Teubner, 1954)

Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo* (ed. C. Hubert, Plutarchi moralia, vol. VI. 1., Leipzig, Teubner, 1954)

Plutarco, *De defectu oraculorum* (ed. W. Sieveking, Plutarchi moralia, vol. III, Leipzig, Teubner, 1929)

Plutarco, *De genio Socratis* (ed. W. Sieveking, Plutarchi moralia, vol. III, Leipzig, Teubner, 1929)

Plutarco, *De facie quae in orbe lunae apparet* (ed. M. Pohlenz, Plutarchi moralia, vol. V. 3, Leipzig, Teubner, 1960²)

Plutarco, *De Iside et Osiride* (ed. W. Sieveking, Plutarchi moralia, vol. II. 3, Leipzig, Teubner, 1935)

Plutarco, *De superstitione* (ed. F. C. Babbitt, Plutarch's moralia, vol. II, Cambridge MA, Harvard University Press, 1928)

Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* (ed. E. Diehl, Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, Leipzig, Teubner, 1903- 1906)

Studi

W. Beierwalte, *Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Milano 1993.

H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, The Hague 1971.

-----, *Soul, word-soul and individual soul in Plotinus*, in AA. VV., *Le Neoplatonisme: Actes du colloque international, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 55-63.

È. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928 e Milano 1976.

-----, *Le Parménide de Platon et la théologie négative de Plotin*, in ID., *Études de Philosophie antique*, Paris 1955, pp. 232-236.

L. Brisson, *Entre physique et métaphysique. Le terme chez Plotin, dans ses rapports avec la matière et le corps*, in AA.VV., *Études sur Plotin*, a cura di M. Fattal, Paris-Montreal, pp. 87-111.

G. Bruni, *Introduzione alla dottrina plotiniana della materia*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 42 (1963), pp. 22-45.

- C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Napoli 1964.
- V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Milano 1973.
- M. De Corte, *Technique et fondement de la purification plotinienne*, «Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation», 5 (1931), pp. 42-74.
- F. Creuzer, *Skizze der Philosophie Plotins*, in AA.VV. *Die Philosophie des Neuplatonismus*, a cura di C. Zintzen, Darmstadt 1977.
- G. Della Volpe, *La mistica da Plotino a S. Agostino e la sua scuola*, Messina 1950.
- J.M. Dillon, *Plotinus at work on Platonism*, in «Greece and Rome», 39 (1992), 189-204.
- E.R. Dodds, *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, in «The Journal of Roman Studies», 50 (1960), pp. 1-7.
- , *The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic "One"*, in «The Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142.
- H. Dörrie, *Upstasij, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, in ID., *Platonica Minora*, München 1976, pp. 13-69.
- , *La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 23 (1973), pp. 116-134.
- J.-P. Dumont, *Plotin et le néoplatonisme*, in ID., *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris 1993, pp. 681-712.
- M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996.
- L. Giancola, *L'itinerario dell'anima verso il "dio perduto"*, in «Il Canocchiale», 3 (1986), pp. 79-99.
- C. Guidelli, *Note sul tema della memoria nell'Enneadi di Plotino*, in «Elenchos», 9 (1988), pp. 75-94.
- J.H. Fielder, *Plotinus' copy theory*, in «Apeiron», 11 (1977), pp. 1-11.
- M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.
- P. Hadot, in *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997, trad. it. di M. Guerra, *Plotino o La semplicità dello sguardo*, Torino 1999.
- , *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 105-157.

-----, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote*, in AA.VV., *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, a cura di G. Romeyer-Dherbey e C. Viano, Paris 1996.

R. Harder, *Plotins Leben, Wirkung und Lehre*, in ID., *Kleine Schriften*, München 1960, pp. 275-295.

P. Henry, *Le problème de la liberté chez Plotin*, in «Revue neo-scholastique de Philosophie», 29 (1931), pp. 50-79.

L. Lavaud, *La diánoia médiatrice*, in AA. VV., *Études platoniciennes III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*, Paris 2006, pp. 29-55.

J. Laurent, *Les limites de la conformité à la nature selon Plotin*, in AA.VV., *Plotin, des principes*, a cura di J.-F. Pradeau, Strasbourg 1999, pp. 11-21.

G. Leroux, *La trace et le signes, aspects de la semiotique de Plotin*, in AA. VV., *Sof...: "chercheurs de sagesse", hommage à Jean Pépin*, a cura di M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec e D. O'Brien, Paris 1992, pp. 245-261.

G. Levi, *L'uno e il bene in Plotino*, in «Humanitas», 8 (1953), pp. 257-265.

A. Linguiti, *Plotino contro la corporeità delle virtù. Enn. IV 7 [2], 8. 24-45*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 113-126.

A.G. Manno, *L'ineffabile di Plotino I*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 77 (1983), pp. 343-352.

M. Marin, *Le vie del ritorno all'Uno nelle riflessioni di Plotino*, in «Salesianum», 66 (2004), pp. 613-647.

Ph. Merlan, *Plotinus Enneads 2.2*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», Vol. 74 (1943), pp. 179-191.

-----, *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, in AA. VV., *Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, a cura di K. Flasch, Frankfurt 1965, pp. 143-154.

C. Moreschini, *Il motivo dell'esilio dell'anima nella filosofia tardo-antica*, in AA. VV., *Pothos: il viaggio, la nostalgia. Atti del convegno di Trento, 11-13 ottobre 1993*, Trento 1995, pp. 97-105.

D. O'Brien, *Plotinus on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil*, in AA. VV., *Le Neoplatonisme: Actes du colloque international, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 113-146.

-----, *Le volontaire et la nécessité. Reflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 167 (1977), pp. 401-422.

-----, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden 1993. Sulla caduta dell'anima.

-----, *Plotinus on the Origin of Matter*, Napoli 1991.

-----, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, in AA. VV., *Études sur le Sophiste de Platon*, a cura di P. Aubenque, Napoli 1991, pp. 317-364.

-----, *La matière chez Plotin: son origin, sa nature*, in «Phronesis», 44 (1999), pp. 45-71.

D.J. O'meara, *Plotinus: an introduction to the Enneads*, Oxford 1993.

-----, *Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 40 (1990), pp. 145-156.

P. Prini, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Milano 1923.

-----, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 131-146.

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano 19813, parte III, sezioni I-II, pp. 461-616.

-----, *Plotino come «Erma bifronte»*.

J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, trad. it. di P. Graffigna, *Plotino. La via verso la realtà*, Genova 1995.

-----, *Plotinus on matter and evil*, in «Phronesis», 6 (1961), pp. 154-166.

H.-R. Schwyzer, *Plotinos*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, vol. XXI-1, 1951, coll. 471-592.

-----, «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin, in AA.VV., *Les sources de Plotin, Vandoeuvres-Genève* 1960, pp. 343-378.

-----, *Zu Plotins Interpretation von Platon Timaeus 35a*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 84 (1935), pp. 360-368.

P.,M. Schuhl, *Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in «Studi Internazionali di Filosofia», 5 (1973), 71-84.

A. Smith, *The significance of Practical Ethics for Plotinus*, in AA. VV., *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, a cura di J.J. Cleary, Aldershot-Brookfield–Singapore–Sydney 1999, pp. 227-236.

Th. A. Slezák, *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, trad. it. di E. Cattanei, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 84 (1992), pp. 325-339.

-----, *La dialettica platonica*, in «Humanitas», 60 (2005), pp. 708-731.

J. Trouillard, *La présence de Dieu selon Plotin*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 59 (1954), pp. 38-45.

-----, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano 1992.